JAVIER SÁDABA

# UNA ÉTICA PARA EL SIGLO XXI

CULTURA
POLÍTICA
ECONOMÍA
FEMINISMO
RELIGIÓN
CIENCIA

tecnos

JAVIER SÁDABA
UNA
ÉTICA
PARA EL SIGLO XXI
CULTURA
POLÍTICA
ECONOMÍA
FEMINISMO
RELIGIÓN
CIENCIA
tecnos

Javier Sádaba

# UNA ÉTICA PARA EL SIGLO XXI

tecnos

# Índice


Presentación

I. Ética y cultura
- 1. La ética
- 2. La cultura

II. Ética y política
- 1. Ética, democracia, ideologías totalitarias y Derechos Humanos
- 2. Ética e identidad local en un mundo global

III. Ética y economía
- 1. Breve historia de la ética de la empresa
- 2. La ética de la empresa
- 3. La crítica a la ética empresarial

IV. Ética y feminismo: la igualdad de la mujer

V. Ética y religión

VI. La ética ante la ciencia del siglo XXI
- 1. Una bioética a la altura de nuestro tiempo
- 2. Ética y eutanasia
- 3. Transhumanismo

Bibliografía

Créditos

# PRESENTACIÓN

Si la filosofía es vida y, por tanto, el filósofo debe estar en medio de la plaza pública y hombro con hombro con sus semejantes, ¿cómo afronta el filósofo moral el mundo acelerado del siglo XXI en el que nos encontramos? El presente ensayo pretende, modestamente, dar alguna respuesta a esta pregunta fundamental.

Ante una realidad especialmente cambiante e incierta debido, esencialmente, a la revolución tecnológica y científica, que plantea interrogantes sobre nuestra propia identidad como seres humanos a un ritmo vertiginoso, la mirada del filósofo es una mirada preocupada y expectante. Una mirada que pretende abarcar todo el horizonte y adelantar algún tipo de contestación, aunque sea mínima y modesta, a los interrogantes angustiosos e inquietantes que todos tratamos de afrontar.

En este sentido, he querido estructurar este trabajo en una serie de capítulos que, desde la perspectiva de la ética, aborden los retos principales a los que nos enfrentamos. Estos capítulos son:

**I. Ética y cultura** . Comienzo por la cultura porque ella engloba toda la actividad del ser humano y, al mismo tiempo, describe el conjunto de nuestra realidad. Pero veremos cómo la cultura puede convertirse en un elemento que achique nuestra condición, que reduzca nuestras expectativas, o en una cultura creativa y comprometida que nos lleve a crecer en humanidad.

**II. Ética y política** . El segundo capítulo se interesa por la política, la política en el sentido amplio aristotélico. La política como la *res publica* y el interés por el bien común. El panorama político, el que tiene que ver con los partidos políticos y su gestión de lo público, es desolador. En un mundo globalizado, las desigualdades entre el primer mundo y el resto se han hecho abismales, nos amenazan los totalitarismos por todas partes, y los Derechos Humanos son una quimera en muchos lugares. La corrupción se ha convertido en sistémica y lo invade todo. Por eso es importante

cuestionarse cómo podría ser esa política realmente preocupada por el bien común.

**III. Ética y economía** . Este capítulo guarda relación con el anterior, con las profundas desigualdades que apuntaba. El mundo se encuentra regido por lo que se está llamando el «neoliberalismo», término que, en realidad, oculta al capitalismo financiero feroz, ese capitalismo invisible que rige, cada vez más, la política y que está destruyendo el estado del bienestar, conseguido peldaño a peldaño y con tremenda lucha desde los inicios de la Revolución Industrial. El empobrecimiento y la precarización de las condiciones laborales de amplios sectores de la población son una gran amenaza para nuestro mundo. Por eso, una mirada ética sobre la economía se hace tan necesaria e imprescindible.

**IV. Ética y feminismo** . Si pensábamos que la igualdad de sexos era un logro conquistado en el siglo XX , nos hemos encontrado con que la violencia de género se ha ido haciendo cada vez más visible y con que la situación de la mujer en gran parte del planeta no ha superado la minoría de edad. Por otro lado, es una realidad incontestable que el feminismo ha vuelto a tomar conciencia y a tomar, también, la calle. Las teóricas del feminismo empiezan a hablar de la «cuarta ola» y es otra cuestión que el filósofo moral quiere plantearse.

**V. Ética y religión** . Desde la Ilustración, Occidente ha ido experimentando una transformación en su relación con la religión. La religión hasta entonces regía el mundo, pero fue perdiendo terreno a partir de Descartes, de manera que en la actualidad Europa se puede considerar un continente laico. No es así en otras zonas del planeta donde perviven estados teocráticos y primitivos con consecuencias globales, como el terrorismo yihadista. Tampoco podemos obviar que, en Occidente, y mucho más en África y América latina, las religiones monoteístas tradicionales se resisten a perder presencia y siguen tratando de tener voto e influenciar a la población en determinadas cuestiones de orden moral. Nuestro país no es una excepción. El capítulo pretende argumentar la definitiva separación de ética y religión.

**VI. La ética ante la ciencia** . Si hay un ámbito en el que la identidad del ser humano puede estar poniéndose en cuestión y en el que podemos desdibujarnos, es en el campo de las ciencias. Los descubrimientos científicos son de tal índole y llevan un ritmo tan desenfrenado en el campo de la biología y la tecnología, que se nos escapan. Lo que ocurre en los

laboratorios sucede en paralelo a una realidad ajena a ellos y regida por patrones quizás ya superados por la ciencia. La respuesta a los avances en biología tiene que darla la bioética, esa ética aplicada cuyo cometido esencial es ese. A lo largo de mi vida me he comprometido muy especialmente en la defensa de la eutanasia; por eso, en este capítulo he querido dedicarle un epígrafe monográfico. Para finalizar, en este capítulo no puede obviar el filósofo los dos últimos grandes retos: la inteligencia artificial y el Transhumanismo. Es ahí donde puede estar naciendo el nuevo ser humano.

Espero haber acertado en mi selección de los grandes asuntos que pueden estar preocupándonos a todos.

# I. ÉTICA Y CULTURA

## 1. LA ÉTICA

La ética o moral consiste, desde una formulación muy general de la que podamos partir, en lograr el mejor modo de vida con uno mismo y con los demás. O lo que es lo mismo, en ser fiel a lo que uno cree y hacer el mayor bien a los otros evitando su mal.

Lo que voy a exponer en este capítulo constará de tres partes. En la primera haré una síntesis de lo que es la ética. Es obvio que se trata de lo que yo entiendo por ética puesto que, como veremos, no todos la conciben de la misma manera. Que se trata de una mera síntesis es también obvio puesto que un cuadro de lo que es la ética se convertiría, si quisiéremos ser precisos, en un tratado. Solo discutir acerca de lo que es el razonamiento ético nos podría llevar horas y horas. En segundo lugar, me detendré en la cultura y ofreceré una serie de distinciones que nos puedan servir para las consecuencias que deseo sacar entre ética y cultura. Finalmente, pasaré a dicha confrontación o complementación sacando las conclusiones que a mí, lleno de dudas como en todo, me parecen más adecuadas.

Antes de entrar en la estructura de la ética, no estará de más realizar alguna observación sobre las diferencias, si existen, entre las palabras ética y moral. Es un hecho que muchas veces las utilizamos como sinónimas (y así las utilizaré yo) de la misma manera que, de forma pedante, los personajes públicos suelen referirse a la ética de forma enfática como si fuera una moral solo que más profunda. Y esto más que aclarar confunde. Dejo sin entrar en detalle la etimología de ambos términos porque se trata de un tema enrevesado. Ética procede del griego y moral del latín. Por otro lado, en griego y solo con el cambio de una vocal ya no se dice lo mismo. Además, el significado de una palabra no es su etimología sino el uso que hagamos de ella en el lenguaje. En este sentido y trasladándonos a nuestros días, yo distinguiría tres usos para la ética. Uno es más antiguo y lo imponen dos grandes figuras de nuestra historia filosófica. Se trata de Kant

y de Hegel. Para Kant lo que importa es el deber que se da a sí mismo todo ser racional y que él llama Moralidad (*Moralität* ). Para Hegel lo decisivo es el curso de la vida, que acabará en el Estado y que él llama Eticidad (*Etizitat* ). Como se ve, dos casos de egocentrismo filosófico y que recuerdan aquello de Humpty Dumpty (Lewis Carroll) de «porque se puede». Otro uso de los dos términos lo encontramos en la filosofía política bien ejemplificado por el tantas veces citado en las últimas décadas, el filósofo estadounidense J. Rawls. La ética consistiría en el mínimo que todos hemos de aceptar dentro de una convivencia democrática. Por ejemplo, ser iguales ante la ley o no discriminar a nadie por datos tan accidentales como el color del pelo o el de la piel. La moral tendría que ver, bajo el paraguas de la ética, con las diferentes formas de vida de cada uno de nosotros. En otros términos, la búsqueda de la felicidad de Pilar o de Alberto o la decisión sobre su vida y muerte.

Desde esta concepción, la ética se corresponde con un Estado que ha de respetar los Derechos Humanos, unos derechos que valen para todos los que conviven en dicho Estado. Los Derechos Humanos, si se consideran de una manera completa, incluyen no solo los civiles sino los económicos y sociales. Los Estados más liberales se centran en los primeros. Los más socialistas en los segundos. Y los Estados intermedios en ambos, aunque siempre con el acento puesto en unos o en otros. Finalmente, en el mundo anglosajón, y también en nuestro mundo, la moral hace referencia a las formas de vida o códigos de conducta de cada uno de los individuos. Por ejemplo, si se está a favor de la eutanasia o del aborto. La ética, por su parte, atañe a la justificación o fundamentación de tales códigos, a si se es utilitarista, principialista o cualquier otra justificación que se pueda dar de nuestra concreta conducta moral. Nótese que, en el segundo uso, la ética se refiere a esos contenidos que solemos tomar como Derechos Fundamentales, mientras que en el tercero, la ética consiste en la respuesta a por qué somos morales de esta o de aquella manera. Merece la pena, digámoslo de paso, que nos hagamos eco de uno de los filósofos morales más importantes del ámbito europeo en las últimas décadas. Se trata del filósofo alemán E. Tugendhat, quien combina las dos palabras de la siguiente forma. Como buen kantiano, reserva el término moral para los deberes. Y a las distintas formas de vida les da el nombre de Vida Buena. De este modo parece conseguir conciliar a Kant y a Hegel. Por mi parte usaré, salvo que indique lo contrario, ética y moral como sinónimos, que es

lo que acostumbra a hacerse en un lenguaje ordinario sin pretensiones. Hasta aquí los vaivenes de estas dos egregias palabras. Es hora de pasar a un esquema, lo más sucinto posible, como he señalado, de la ética o moral.

Los tres actores básicos en la moral son: el sujeto, los medios y el fin. El sujeto lo es de las acciones, los medios son los instrumentos para alcanzar el fin, y el fin es el objetivo que alcanzar. Comencemos por el sujeto. A algunos, y no sin razón puesto que se trata de una palabra latina y que proviene del griego con el significado de «lo que está debajo», no les gusta esta expresión. Al filósofo francés M. Foucault le sonaba a súbdito frente a la libertad del ciudadano y Nietzsche lo veía como una anquilosada palabra que habría perdido toda creatividad original. Más próxima a nosotros, y en relación con la idea de sujeto, me parece que está la crítica lingüística a ese «yo» que subsistiría debajo y que está pronto a convertirse en «alma». El inglés A. Kenny, en una línea muy wittgensteiniana, achaca la absolutización de un «yo», que como diría Hume por mucho que busquemos no lo vamos a encontrar, a un desliz gramatical. Y es que si digo «yo soy Francisco Pérez» es fácil caer en la tentación de reafirmar que existe un «yo», separado y profundo, del que emana Francisco Pérez. Por eso, lo más correcto sería decir «este que está aquí» o «este Francisco». En cualquier caso, y cediendo a las convenciones, continuaré hablando de un sujeto. Un sujeto del que nacerían acciones y no acontecimientos como, por ejemplo, la puesta del sol. Demos un paso más en la estructura de ese sujeto que, si ha de ser moral en sus acciones, ha de ser igualmente autónomo, o lo que es lo mismo, libre, o lo que es decisivo, se le pueden atribuir las acciones, cosa que no sucede con un bebé, con un perturbado mental o con un animal no humano. Los actos, por cierto, y tal como indicaban los escolásticos, tienen que ser no *hominis* , un acto mío es la digestión, por ejemplo, sino *humanus* , socorrer al necesitado, por ejemplo. Hablamos de los actos morales, actos que de una u otra manera se me atribuyen, son libres, nacen de mí y por lo tanto de ellos tengo que dar cuenta. Y tenemos que delimitar su campo de acción y diferenciarlo de los animales superiores. Porque nos podemos preguntar si los primates son también sujetos morales. No en vano algunos les consideran titulares de derechos. Y es que tenemos algunos ejemplos que nos hacen dudar de si deberíamos incluirles o no en la comunidad humana. Los gorilas Sara, Lana o Koko son nombres bien conocidos por sus grandes capacidades. La gorila Koko, en concreto, dominaba unos mil signos y poseía un cociente intelectual entre

70 y 100. A pesar de estas cualidades y de que los debamos introducir en la comunidad de sufrientes, no parece que tengamos que considerarlos sujetos morales. Y esto no porque carezcan de aparato fonador, que es accidental, o porque su cerebro pese tres veces menos que el nuestro, dado que la cantidad no siempre es proporcional a la calidad. O que no se reconozcan en el espejo, lo que indicaría ausencia de autoconciencia, cosa falsa como ha demostrado con detalle, por ejemplo, el psicólogo Gallup [1] . La prueba del espejo es el experimento realizado por Gordon Gallup con dos chimpancés en 1971, basándose en anotaciones experimentales de Darwin sobre un orangután en su visita a un zoológico. Gallup puso delante del espejo a un chimpancé y le pintó la ceja. Si te reconoces en el espejo (los vampiros no se reconocen, mito interesantísimo), alguna autoconciencia habría. Pues bien, el chimpancé se tocó la ceja, chupó para ver lo que era y se miró varias partes del cuerpo. Lo cual quiere decir que autoconciencia tenía, pero plena como nosotros parece que no, ellos no tienen sentido del tiempo, ni sentido del yo, como tenemos nosotros. El experimento se ha repetido posteriormente en un buen número de animales de otras especies y hasta con pájaros. Hay que añadir que los bebés humanos no se reconocen ante el espejo hasta el año, por tanto, hasta esa edad no tenemos autoconciencia. La razón para no considerar a los animales como sujetos morales habría que encontrarla, entonces, en su deficiente autoconciencia. En otros términos, no poseen la capacidad de reflexionar sobre sí mismos como, por el contrario, lo hacemos nosotros. Tampoco poseen la doble articulación que nos posibilita a nosotros el pasar de las palabras a componer infinitas frases. Y, sobre todo, porque, cuestión decisiva, no está en su poder el lenguaje predicativo, ese que nos lleva a hablar de lo que no existe e incluso de la nada.

Hay un problema central a la hora de hablar del sujeto de las acciones morales. Tiene que ver con la libertad. Nosotros creemos que, en términos generales, hacemos aquello que queremos hacer. Podría ocurrir, por el contrario, que fuera un puro autoengaño y que las acciones estuvieran determinadas por el cerebro. Es una vieja cuestión que ya intuyeron los estoicos o filósofos como Baruch de Spinoza. Y es que, si todo el universo está regido por la ley de la causalidad, desde la caída de una piedra hasta la de un cabello, no se ve por qué no le debe suceder lo mismo al ser humano, haga lo que haga. El problema se ha agravado con los últimos descubrimientos en neurociencias. Investigaciones que van desde el

neurólogo Benjamin Libet a John-Dylan Haynes [2] , y sus colaboradores del Instituto Max Planck de Ciencias Cognitivas y Neurología de Leipzig, parecen mostrar que antes de que seamos conscientes de nuestra acción se han movido ciertas zonas cerebrales que serían las causas reales de aquello que consideramos acción libre. La objeción es fuerte y las respuestas, abundantes, no suelen ser muy convincentes. Algunos, como es el caso de un conocido biólogo, se limitan a recordarnos nuestra clara experiencia de libertad, pero esto es poner la carreta delante de los bueyes. Otros, el citado A. Kenny, nos dicen que ser determinista es cuestión de fe y no serlo también, pero en filosofía no tiene cabida la fe sino las razones. Y otros hablan de una especie de dualidad, así se expresa el psicólogo P. Hagard cuando dice que él es esquizofrénico, determinista como científico y defensor de la libertad como hombre de la calle. Tampoco se ve que la esquizofrenia sea una profunda razón. Por no hablar de los que recurren una y otra vez a la plasticidad del cerebro como si tal plasticidad no pudiera estar determinada.

Tal vez las dos formas de defender la libertad, por muy condicionada que esta esté, y que no son tan lejanas entre sí, son las siguientes. La primera es de raigambre kantiana y podemos llamarla Argumento Trascendental. El argumento nos diría que del mismo modo que nos es imposible conocer un objeto que no se encuentre en el espacio y en el tiempo, tampoco entenderíamos nada de lo que es un ser humano sin considerarle libre. No solo desaparecería la responsabilidad sino todo el conjunto de actividades que configuran el hacer humano. La segunda forma de defender la libertad es *ad verecundiam* o *ad ridiculum* y se parece a la crítica de David Hume al cielo y al infierno cristianos o a la de Quine al platonismo. Supongamos que por muy amplio que sea el arco de deliberaciones que realizamos para decidirnos por un curso de acción, todo él estuviera determinado por nuestras neuronas. Supongamos ahora que deliberamos de nuevo sobre tal determinación. Tendría que estar también, según el determinismo, en manos de las neuronas. Podríamos continuar el juego *in infinitud* . La conclusión es que resulta ridícula una persecución tan obsesiva por parte del cerebro. La libertad, y su correlato que es la autonomía, se abren paso. La libertad humana está llena de limitaciones, filtros y obstáculos, pero acaba sacando la cabeza.

Dos palabras más, para acabar este apartado sobre la conciencia, aunque algo adelantamos antes. Los animales tienen conciencia. El perro es

consciente de que ha llegado su amo y sale alborozado a su encuentro. Nosotros somos conscientes de que somos conscientes y así sucesivamente. Podríamos aplicar la antes citada recursividad del lenguaje o incluso darle el nombre de metaconciencia. Continúa siendo un tema sumamente debatido la explicación sobre cómo surge la conciencia en el cerebro. Algunos tratan de localizar un módulo concreto, pero todos están de acuerdo en que se trata de un proceso en el que intervienen numerosas redes, que forman los innumerables procesos cerebrales. Y la mayoría piensa que la conciencia y la autoconciencia han surgido, a lo largo de la evolución, para ayudarnos a sobrevivir. Pero hemos hablado de la conciencia en sentido teórico y cuyo nombre más exacto sería el de «consciencia». Existe otro significado, que es crucial en nuestro caso. Se trata de la conciencia moral, del tribunal de la conciencia en palabras kantianas. Y es ahí en donde aparecen los sentimientos morales, tanto los negativos como los positivos. Entre los negativos podemos hablar de la vergüenza y la culpa. Entre los positivos se encuentran la indignación ante la injusticia y la satisfacción por hacer aquello que uno cree que tiene que hacer. Un sentimiento muy especial, que se sitúa entre lo racional y lo emotivo, es el de respeto. Sirve como base de una unión, que no de fusión, de los miembros de la especie humana. El sujeto humano de las acciones morales, en suma, ha de ser libre y con conciencia de sus actos.

El sujeto en cuestión tiene que llegar a su fin u objetivo a través de una serie de medios. Aristóteles decía que no deliberamos sobre los fines sino sobre los medios. La frase, independientemente de si hubiera que tomarla o no al pie de la letra, quiere decir que no deliberamos sobre el qué, objetivo que ya está dado y no es otro sino la felicidad. Sobre lo que deliberamos es sobre el cómo; es decir, acerca de aquellos pasos que nos posibiliten obtener el fin deseado. No somos como el Dios medieval que en un solo acto todo lo veía y lo creaba. Cuando razonamos pasamos de las premisas a las conclusiones por medio de leyes lógicas que son como las cadenas que unen dos extremos. Otro tanto nos sucede en el terreno práctico. Tales vías o instrumentos pueden verse también como nuestras capacidades en acto o como habilidades que nos sirven para el final al que deseamos acercarnos. En el griego antiguo, el término que usó Aristóteles con ese cometido quería decir camino y es lo que llamamos, en palabra con sello de tradición, virtud. Los que hablan hoy de Teoría de las Virtudes son neoaristotélicos que vuelven a retomar el concepto y colocarlo en el centro de la moral. Porque

cuanto más las reforcemos más próximos estaremos al fin a conseguir. Conviene añadir a la hora de hablar de los medios que, en este proceso en el que deliberamos y decidimos, nuestro razonamiento es distinto al habitual. No lo hacemos en indicativo sino en imperativo. En el indicativo usamos la deducción como cuando decimos si $p$ entonces $q$ , y $p$ , luego $q$ . Es el clásico *modus ponens* . En el imperativo, dentro del cual se incluye la moral, el razonamiento es este otro: $q$ , si $p$ entonces $q$ , luego $p$ , que es claramente falaz desde el punto de vista de los razonamientos ordinarios. Veámoslo con un ejemplo. Quiero ir a Bilbao, si cojo el avión voy a Bilbao, luego cojo el avión. Y es que por experiencia sé que existen varios medios para trasladarme y entre ellos elijo uno. Como diría el antes citado Kenny, en el silogismo en indicativo la conclusión es necesaria, mientras que en el imperativo es solo suficiente. Por eso a una le llama lógica de la satisfacción y a la otra de la satisfactoriedad. En cualquier caso, se desató en los últimos decenios todo un terremoto en torno a si una lógica era reducible a la otra. Pensamos que no.

Pasemos al tercer elemento del segmento que expresa lo que es la acción moral. Se trata del fin. Fin puede tener dos significados. Uno consiste en la trivialidad de acabar una cosa, por ejemplo, dejar de escribir en el ordenador. Y otro, que es el que nos interesa, consiste en el fin último al que, por encima de cualquier cosa, aspiramos. A ese Kant le llamaba el fin final. Y no puede ser otro sino la felicidad o estar todo lo bien que podamos estar. Lo que sucede es que parece que es posible aspirar a más de un fin y que no todos entienden la felicidad de la misma forma. Para unos será, por ejemplo, la fusión mística con la divinidad. Para otros, tal vez los más, una plena vida sexual. En lo que sí podemos coincidir es que diferenciamos los fines relativos del que o de los que son realmente finales. Estar en forma física será relativo a uno último que, para el atleta Usain Bolt, por ejemplo, es pasar a la historia como el mejor velocista. Esto último es su objetivo incuestionable y lo que le otorgaría la felicidad. Sea como sea, tal fin u objetivo siempre es comprendido como un bien. Fin y bien son aquí sinónimos. Un concepto menos manido que el de felicidad, pero que posee un contenido semejante es el de la Vida Buena. Luego volveremos sobre ello. De momento digamos que la búsqueda de uno o varios objetivos equivale a buscar, con todos los ingredientes que sean necesarios, la Vida Buena.

Solo añadir, para acabar esta primera parte, que de lo dicho se desprende que la ética o moral es un valor. Los valores son en parte objetivos y en parte subjetivos. La salud es un valor objetivo. El gusto por la música clásica es un valor subjetivo. Pero unos y otros conforman aquello que nos sirve para vivir mejor como humanos que se aprecian a sí mismos. En un resumen sucinto de lo que entendemos por valores, estos pueden ser de habilidad, como ser un gran ajedrecista o un jugador de fútbol como Messi, estéticos, piénsese en un cuadro de Dalí o en una melodía de Schubert en donde lo que prima es el gusto o placer personal, y, finalmente, morales. Los morales no son ni relativos ni parciales, que es lo que sucede con los anteriormente citados. Afectan a la persona entera y su característica esencial es la universalidad. Quiere esto decir que valen para todos. Si matar está mal y no debe hacerse, está mal y no debe hacerse no solo para Alberto, sino para Pilar y para todos aquellos que se inscriben en lo que entendemos por humanidad.

Hemos visto el nivel más básico y elemental de la moral. Se trata de un primer nivel que traza los rasgos formales de la actividad moral. Debemos dar otro paso y ascender a un segundo nivel. De esta manera completamos el cuadro de la ética o moral. Y es que el segmento que hemos puesto como esquema para ir desde la acción a los fines es válido en toda acción humana. En este segundo nivel hemos de centrarnos en la moral en cuanto tal y preguntarnos de dónde nace la noción de bueno, cómo justificamos nuestra vida moral o cuál es el último motivo para ser moral de una u otra manera. El lugar más adecuado para saber qué es lo que entendemos por ética o moral no es otro sino el lenguaje, ese instrumento de nuestro cerebro que nos capacita, entre otras cosas, para relacionarnos con los demás.

Comencemos, por tanto, con una frase del mundo de la moralidad. Por ejemplo, «no es bueno matar» y, de momento, hagámosla equivalente a «no se debe matar». Notemos que esa frase, que normalmente será aceptada por todos, no deja de ser algo extraña. Porque no tiene la certeza de una verdad lógica ni la de una verdad empírica; es decir, las verdades de la ciencia. Las verdades formales, como son las lógico-matemáticas, no nos dan opción a duda alguna. Dado que se trata de manipulación de símbolos y nada nos dicen sobre el mundo, su verdad está fuera de dudas. Es el caso de *p* implica *p* o de que dos y dos son cuatro. Y las afirmaciones del sentido común o de la ciencia tampoco chocan contra nuestra certeza. Si tiramos una piedra sabemos que caerá atraída por la fuerza de la gravedad y con una

aceleración constante. No sucede lo mismo en moral. Volvamos a nuestro ejemplo. En primer lugar, admite excepciones. Nadie nos reprocharía que matáramos en legítima defensa o para salvar de manos de un malvado a un inocente. Es lo que recibe el nombre de *prima facie* y quiere decir que, aunque haya principios generalmente válidos, hay situaciones en las que no se aplican por colisionar contra otros no menos válidos, como hemos visto en el ejemplo anterior. Y, en segundo lugar, cuestión importante, como ya avisó Aristóteles, no todas las ramas del saber nos proporcionan la misma seguridad. La ética o moral no es una ciencia natural como lo es la física o la química. Se inserta en las ciencias sociales o humanas y ahí intervienen una serie de factores, la libertad humana, por ejemplo, que la rodean de una inevitable incertidumbre. Pero de ahí no se sigue que la moral sea algo arbitrario. En modo alguno. Porque damos razones o argumentos para que, recordémoslo, el «no matar» se convierta en una semiverdad. O para decirlo con palabras del anteriormente citado E. Tugendhat, tiene «pretensiones de verdad». Lo que sucede es que, si toda palabra dicha se expone a un por qué, a que se exija a quien habla que dé razón de lo hablado, en nuestro caso esa exigencia es sustancial a quien profiera un juicio moral. Al «no mates» se le puede contestar con un «¿por qué?». Las distintas respuestas a tal «por qué» son lo que se conoce como justificaciones o fundamentaciones de la moral. A ellas pasamos.

Es verdad que mucha gente nunca ha explicitado su justificación de los juicios morales con los que se compromete o que sigue, ciegamente, lo que hace la mayoría sin pensar o haber pensado qué es lo que le impulsa a obrar así. Es el famoso «se dice» o «el calor del establo», para decirlo con palabras, demasiado despectivas sin duda, de Nietzsche. Nosotros, sin embargo, estamos obligados, intelectualmente, a teorizar o repasar cuáles son las justificaciones a las que nos referimos y que reciben también el nombre de Teorías Morales. De estas que, como dijimos, se usan consciente o inconscientemente, me fijaré en cinco.

Las dos primeras nadie las defendería hoy, pero hace todavía poco tiempo tuvieron una considerable importancia. Se trata del emotivismo y del intuicionismo. La tercera basa la moral en la religión y concretamente en un Dios que, con su justo poder, sería el fundamento de la moral. Nos referimos a ella por el papel que ha jugado y juega aún en la vida moral de muchas personas. Y las dos últimas, las más aceptables, son el deontologismo o principialismo y el utilitarismo. Para el deontologismo,

algo es bueno porque debe hacerse. Para el utilitarismo, algo debe hacerse porque es bueno. Combinadas nos parecen la justificación más acorde con un pensamiento racional y, no menos, emotivo. Veámoslas.

El emotivismo [3] sostiene que cuando Francisco afirma que matar es malo está expresando una profunda emoción y haciendo que quien le escuche reaccione con una emoción semejante. Acierta el emotivismo en recordarnos que cualquier juicio moral tiene como acompañante necesario un sentimiento. O lo que es lo mismo, una emoción que no se limita a ser pura reacción. Por ejemplo, el sentimiento de vergüenza a causa de una mala acción propia o de indignación ante una injusticia ajena. Pero se confunde al olvidar que damos razones del rechazo de un acto como es el acto de matar. No es extraño que el emotivismo tuviera una existencia tan efímera. Y era hijo de una doctrina, el positivismo lógico, según la cual solo tenían significado cognitivo la lógica y los hechos del mundo. De esta manera la moral se reducía a simple emoción.

El intuicionismo tuvo también su momento cuando más de un filósofo se empeñó en decirnos que lo bueno era un valor, más allá de los datos que percibimos por los sentidos. Curiosamente en ese empeño se unieron escuelas filosóficas como la del inglés Moore y la de los alemanes Hartman y Scheler. Pero no existe un cielo con valores que sobrevuele la tierra, ni un órgano especial que los capte. Por eso como justificación murió también de inanición. Cierto intuicionismo, moderado, y sin llegar a ser una aceptable justificación, tiene su interés e incluso nos puede servir de ayuda. Porque está emparentado con la inspiración. En la inspiración, espléndidamente descrita por Nietzsche, es como si las musas te soplaran al oído. Todas las potencias del cuerpo se agrandan, el ánimo se coloca en estado de vigilia y la sensibilidad alcanza su mayor grado. No es extraño que no sea difícil penetrar en el interior de los demás, que es eso, por otra parte, lo que quiere decir la palabra «intuición». La intuición, además, no nace de la nada. Cuando decimos que intuimos que sucederá algo no debemos olvidar que tal intuición se apoya en experiencias que hemos ido acumulando a lo largo del tiempo. Bienvenida sea la intuición, pero no alcanza a justificar la acción moral humana.

La tercera fundamentación es la teológica. Dada la debilidad humana, la única manera de que los deberes no fueran plumas al viento, sino mandatos incondicionales no sería otra sino suponer que existe un Dios, alguien que sea el muro en el que se apoye la moral. Este argumento no solo ha

atravesado nuestra historia, sino que renace de sus cenizas de modo parecido a como lo hace, como indicaba Kant, el del orden del mundo pidiendo un Ordenador. Y resuenan las palabras de Dostoievski: «Si Dios no existe, todo está permitido». Para que dicha extendida Teoría Moral tuviera un mínimo de eficacia no sirve recurrir a un Dios deísta sino teísta. En el deísmo se afirma vagamente la existencia de un Ser Superior. En el teísmo, el Dios posee una serie de atributos, como el de la bondad y, cosa importante en nuestro caso, ha de ser legislador. Todo ello crea una cantidad inmensa de dificultades a no ser que se sea ya creyente, solo que estamos hablando en términos filosóficos y no de creencia religiosa alguna. Desde luego probar la existencia de un Dios con las características del teísmo roza lo imposible. Por muchos intentos que se hayan hecho y se hagan, a lo más que podría llegarse es a lo que Kant llamó una Demonología; es decir, a un demiurgo o supermán. Sucede, además, que incluso si damos por buena la existencia de un Dios adornado con todos los atributos que se nos antoje, los problemas se acumulan. Más aún, uno de los problemas lo puso en marcha Platón en su diálogo de juventud *Eutifrón* y tira por tierra los intentos más aguerridos para sostener una moral teológica. Antes de pasar a ver por qué falla la fundamentación desde ese Dios gran legislador, digamos que causa enorme sorpresa el que se considere a la humanidad incapaz de organizarse por sí misma humanamente. Y es que nuestros conocimientos son limitados, y limitadas, no menos, son las normas que nos podemos dar. En caso contrario jugaríamos tontamente a ser dioses.

Vayamos ya al fallo que anida en el núcleo de la Teoría Moral Teológica y que se expresa de dos formas. Para exponerlo con mayor claridad recordemos antes un texto que se ha hecho célebre y que resiste toda la artillería que, sobre todo desde la trinchera cristiana, se ha lanzado contra él. Sócrates se encuentra muy de mañana con el sacerdote Eutifrón [4] que va al templo a depositar una ofrenda. En una traducción que se mantiene fiel a la sustancia del tema, Sócrates pregunta a Eutifrón si algo es bueno porque lo quieren los dioses o lo quieren los dioses porque es bueno. No hay forma de salir de la tenaza del dilema. Y es que, si algo es bueno gracias al querer de Dios, entonces cualquier cosa puede convertirse en buena simplemente por el arbitrio divino. Y eso es absurdo. Y si algo lo quiere Dios porque es bueno, entonces Dios depende de lo bueno y no fundamenta nada. Y eso es absurdo para aquellos, los defensores de la Teoría Moral Teológica, que basan la bondad en Dios. Como lo que les importa es colocar a Dios por

encima de la moral, lo que hay que decir es que se cometen dos errores que están conectados entre sí. Uno consiste en la llamada falacia naturalista. El otro en caer en un voluntarismo en el que lo bueno o malo se disuelve en las manos de un Dios mago que, como el Rey Midas, convierte lo que le da la gana en bueno. La llamada falacia naturalista cosiste en poner en la conclusión más de lo que hay en las premisas. En una sencilla fórmula: deducir $q$ de $p$ . Y eso es imposible. Un salto tal rompe una de las leyes más elementales de la lógica. Y respecto al voluntarismo, que, tampoco habría que olvidarlo, ha tenido algún ferviente defensor en la historia del filosofar, un Dios que hace depender la moral de su omnímoda voluntad no merecería respeto alguno. Se trataría de un Dios que juega con nosotros como el gato con el ratón.

Quedan las dos Teorías o justificaciones de las acciones morales que parecen ser más respetables y acordes con nuestra condición. Se trata del principialismo, que tiene en Kant su máximo exponente, y el utilitarismo, puesto en marcha por los británicos Hume, Bentham y Mill, aunque sus raíces llegan hasta Aristóteles.

El principialismo mira a la intención o motivo de los actos que componen la moral. El utilitarismo a las consecuencias o resultados. Es probable que los dos habiten en una misma persona y que seamos un tanto esquizoides en este campo. El ideal, luego lo repetiremos, consistiría en hacerlos complementarios. El principialista parte de una serie de deberes dejando en un segundo plano las consecuencias. Por ejemplo, no se debe matar porque somos seres autónomos e iría contra nuestra dignidad destruir, si no existe una fortísima razón, la vida de los demás. El utilitarista, por el contrario, afirmaría que, si matamos, este mundo se convertiría en un campo de batalla con pésimas consecuencias e imposibilitando una pacífica convivencia. Se podría decir que el deontologista, otro de los nombres de quien se guía, antes que nada, por los principios, posee un fuerte sentimiento del deber, mientras que el utilitarista actúa bajo una racionalidad que mide, por encima de todo, los resultados. Anotemos que matices dentro del utilitarismo hay muchos, pero a todos les une la primacía de las consecuencias de nuestras acciones. Dijimos al principio que íbamos a tomar como equivalentes «deber» y «bondad». No es cuestión de cambiar de opinión, pero sí habría que añadir que para el deontologista algo es bueno porque debe hacerse y para el utilitarista algo debe hacerse porque es bueno. También hemos dicho que el ideal sería combinar las dos posturas

que, dejadas a sí mismas, son insostenibles. En efecto, mantener un principio como el de no mentir sin mirar consecuencia alguna puede llevar a la atrocidad. Por ejemplo, indicar a unos malhechores dónde se esconde un niño al que buscan para torturar. Y por el otro lado, si se es utilitarista atendiendo solo al bien a obtener habría que descuartizar a una persona sana si de este modo salvamos la vida o mejoramos la salud de otros cuatro a los que les falta o les falla algún órgano. Una sensata combinación de las dos posturas sería la siguiente. Habría que comenzar siendo utilitarista. Es lógico que nosotros maximicemos nuestras acciones y vayamos en coche de una ciudad a otra y no en carreta. Ser útil es lo que nos importa, en principio, de un objeto. Actuar útilmente es lo que nos importa, en principio, de un sujeto. Pero ha de haber una barrera o semáforo compuesto de principios que impidan que el utilitarismo se convierta en egoísmo sin fin. En términos sociopolíticos, podríamos decir que son los Derechos Humanos. Todos, desde los civiles hasta los económicos y sociales. Para algunos el utilitarismo es una minimoral puesto que ve a las personas como objetos con los que tiene que competir. Dichas personas se percibirían desde una óptica de desconfianza. Por otro lado, el desamparado por la naturaleza o la fortuna quedaría expuesto a su mala suerte sin que hubiera obligación alguna de ayudarle. La economía, y sobre todo la economía capitalista, visualizaría a la perfección el utilitarismo. Y la Teoría de Juegos, concretamente el famoso Dilema del Prisionero, mostraría el elemento de desconfianza de cuño utilitarista. El deontologismo, por el contrario, estaría equipado con fuertes sentimientos morales, el de respeto de modo especial, y el ser equitativo, supliendo al desafortunado, formaría parte de su doctrina. Las cosas, sin embargo, no son tan simples. Utilitaristas hay que, superando el viejo lema de «la mayor felicidad para la mayor parte» se ocupan de los menos favorecidos. Incluso de los animales, al menos de los superiores, como es el caso del filósofo australiano P. Singer. Y deontologistas hay ciegos para las consecuencias, rígidos en sus principios y a un paso del dogmatismo.

Hemos llegado al momento clave, al gozne sobre el que gira todo lo dicho hasta ahora y que podría caer por los suelos como un castillo de naipes si Pilar, por ejemplo, se riera de la moral y dijera que no quiere saber nada. Para cuatro días que vamos a vivir en este hosco mundo, enfrentados a individuos que buscan, muchas veces arrollando, sus intereses, siendo, en suma, un soplo entre dos nadas, por qué ser moral. El amoral sería,

precisamente, el que da portazo a las distinciones vistas e intenta vivir para él, como si el resto de los seres humanos no existieran. Su última motivación, que de eso se trata, se reduciría a pura inmoralidad. Y parece que no hay grandes argumentos para que se tambalee su posición. Este tipo de amoral pronto cambia sus hábitos. Se da cuenta que si no se somete a ciertas reglas sale perdiendo. De ahí que, aunque sea con desgana, cumpla con un utilitarismo minimoral sin el cual sus intereses quedarían dañados.

En el otro extremo se sitúa quien desea vivir la moral sin restricción alguna. Para esta persona la Vida Buena, sin olvidar aquellos placeres que adornan la existencia, desarrolla un altruismo en el que el otro es un eco de su persona. Hace, en suma, todo lo que cree que tiene que hacer para que todos vivamos mejor y, de esta manera, adquiere una satisfacción de conciencia que le hace sentirse a gusto con el resto de los humanos. Ser moral, para él, merece la pena. Se objetará inmediatamente, y el mismo Nietzsche se apuntó a esta objeción, que este tipo de alta moralidad en el fondo es de un utilitarismo disimulado que rebaja su aparente bondad. Es una verdad a medias. Y es que el que hace de su vida una vida moral y, en consecuencia, se construye a sí mismo como si de una obra de arte se tratara, participa del utilitarismo y del deontologismo. Porque no abandona las consecuencias y saborea la acción en sí misma. Cada uno sabrá cuál de las dos posturas le conviene escoger. En la vida y sus constantes vaivenes la mayor parte de la gente se mueve en medio de ambos extremos. Si se nos permite dar un consejo, diríamos que, al menos como ideal, la Vida Buena, en el sentido expuesto, no debería desaparecer de nuestro horizonte. Ya se encargará la chata realidad de rebajarla. Y como nota adicional, traslademos lo que acabamos de decir al mundo de la política, tan gris e incluso sucio en su cotidianidad y tan necesitado de un aire fresco en una visión de la humanidad que no dimita ni de la justicia ni del gozo.

Ha sido este un breve esbozo de lo que es la ética o moral. Al principio hablamos de dudas. Hay que retomarlas ahora. La primera es si el esquema expuesto vale para la vida de todos los días. Quién sabe si está de sobra. Y la segunda si no es una ética o moral excesivamente sesgada y con un tono, disimulado quizás, demasiado analítico. Tal vez. Que juzgue el lector. Nos parece, sin embargo, que tiene la virtud de incitar a que cada uno tenga su ética. O que no la tenga pero que sepa dónde está. No le ocurra, y la anécdota es real, como a aquella señora extranjera que quería conocer a

toda costa Barcelona. Y acabó en Sevilla. A la vuelta se quejó: no he escuchado ni una palabra en catalán. Pasemos ahora a analizar la cultura.

## 2. LA CULTURA

La palabra «cultura» la hemos recibido de Cicerón. Procede del verbo «colo» y hace referencia al cultivo en la agricultura. Cicerón transforma su significado en *cultura animi* , cultura del alma. Hace una transposición por la cual al igual que se cultivan las plantas deberíamos cultivarnos los humanos. El término se ha convertido en un comodín que se utiliza a discreción. Y el término, denso donde los haya, domina de modo apabullante el campo de la antropología. Mérito de esta disciplina es que lo ha escudriñado, lo ha analizado en todas sus piezas y, cosa decisiva, ha recorrido los lugares y esquinas más apartadas de este mundo para mirarlo a la cara y sacar toda su sustancia. De ahí que al no experto le surja la sensación de que se aproxima a un terreno en el que o se pierde o no lo acaba de captar. Es esa la situación. Añadamos que las disputas, contraposiciones, objetivos y hasta ideologizaciones son tantas en la disciplina en cuestión, que nos superan. Y los nombres que han contribuido a su desarrollo conforman un catálogo casi innumerable.

La cultura, suele decirse, consiste en el estudio de las distintas costumbres y construcciones que han hecho los humanos. La expresión es muy simple, pero tiene un núcleo de verdad. Y me interesa porque en la confrontación que haga entre ética y cultura me limitaré al espacio en el que me muevo. Ni viajaré a remotos lugares ni, por ejemplo, entraré, y eso es obvio, en la importancia del simbolismo en todo el entramado cultural. Antes de llegar a ese final, quisiera detenerme en algunos aspectos que, por un lado, vayan centrando lo que voy a decir y, por otro, sean un pequeño y diletante reconocimiento de todo lo que se ha trabajado en este casi inabarcable lugar en el que se posa la antropología. Comenzaré descartando lo que yo llamo seudoculturas. Y he escogido las siguientes:

A finales del siglo XIX se puso de moda la palabra alemana *kulturkampf* [5] que habría que traducir como lucha cultural. De cultura tuvo muy poco a no ser que a todo lo llamemos cultura, con lo que habría que hablar de «todo» en vez de cultura. De lo que se trató fue de unas leyes restrictivas del canciller Von Bismarck contra los católicos. El asunto se resume en un

proceso legal y en la lucha política entre los Estados que hoy en buena parte confluyen en Alemania. Por cierto, el conflicto afectó a Suiza que, quién lo diría, aprobó la expulsión de los jesuitas.

Otro ejemplo de aparente cultura lo encontramos en la definición que Roma cristiana da del concepto del que tratamos. Muy resumido, dice que tiene que ver con la potenciación o refinamiento de las cualidades espirituales y materiales. De entrada, no habría por qué tachar tales cualidades. Lo malo es que se cuela «la espiritualidad», con lo que se cuela una noción que estaría por encima de lo que logramos los pobres mortales. En otros casos, y eso lo tematizó en su tiempo Gustavo Bueno, la cultura se entiende en analogía con la Gracia divina [6] . La cultura vendría de «arriba» y se posaría en las flacas fuerzas humanas. La analogía, traída o no por los pelos, nos advierte de que no se es culto gratis o por obra de algún duende o supermán.

Finalmente existe una descarada vulgarización de lo que debería ser la cultura cuando se confunde con ser redicho, pedante, verborreico o con usar confusamente las palabras con apariencia de profundidad. Y ya en nuestro país hemos entronizado frases de vergüenza ajena como «cultura del pelotazo», «gente de la cultura» que no se sabe muy bien por qué está allí, o expresiones semejantes. Tal vez habría que incluir también aquí a los de la «cultura de la galería», personas que se consideran cultas por visitar sin parar una exposición tras otra. O a las que viajan mucho y piensan que, de esta manera, y como por ósmosis, conocen otros muchos pueblos ajenos a aquel en el que viven. Son, en suma, ejemplos, de lo que no tendría que gozar, si de gozar se trata, del nombre de cultura.

En el último siglo y medio, aproximadamente, la antropología, junto a la historiografía y la sociología, tuvo un desarrollo espectacular. Como ya indiqué se trata de un terreno en el que para pisar firme hay que haber hecho un trabajo empírico muy concreto y detallado. Como es obvio no es mi intención entrar ahí pero incluso el profano puede decir dos palabras al respecto. Y esas palabras nos servirán para cuando más tarde comprometamos nuestra opinión.

Definir lo que es la cultura roza lo imposible. El gran antropólogo estadounidense A. Kroeber recopiló casi 170 definiciones. Hay una que inmediatamente ha venido a la mente de muchos y consiste en afirmar que los antropólogos estudian los fenómenos humanos que no son genéticos. La cultura, así, sería lo que no es naturaleza. Pero sabemos, al menos desde

Aristóteles, que las definiciones negativas no valen para mucho. Decir que yo no soy una piedra no es dar muchos detalles sobre mi persona. Curiosamente, de una sofisticada manera, esta postura ha revivido en la actualidad. Luego nos referiremos a ella. De entre las muchas definiciones que se han dado, a mí me gustaría recordar dos. Una es del filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel; según su definición, la cultura consiste en el cultivo individual a través de causas objetivas dadas a lo largo de la historia. Como se ve hace su aparición una distinción entre lo que es objetivamente culto y lo que lo es subjetivamente. La otra pertenece a uno de los padres de la antropología, el inglés Edward Tylor, aparece en su libro *Cultura primitiva* [7] y dice que la cultura sería un complejo que incluye creencias, arte, moral o hábitos y que se puede estudiar en las diversas sociedades a la luz de principios generales. Son, repito, una muestra. Y si quisiéramos tomar en cuenta las clasificaciones que de la cultura se han dado, la lista sería inmensa. Como sería inmensa la lista de los grandes antropólogos y que llegan a nuestros días. Desde, por ejemplo, F. Boas hasta el recientemente fallecido M. Harris. A veces los filósofos han intentado mediar, como por ejemplo Wilhelm Dilthey. En otras ocasiones las disputas dentro de la misma antropología han llegado a ser modélicas. Es el caso de la contraposición entre funcionalistas y estructuralistas. Malinosky sería el prototipo del funcionalismo en donde cada una de las piezas de la cultura en cuestión contribuye al todo de dicha cultura. Levy-Strauss, quien sostiene (pace Geerz) un simbolismo universal y que, por tanto, valdría para todas las culturas conocidas pasa por ser el estructuralista más reconocido. Se desdibujarían, así, conceptos como el de cultura primitiva o cultura salvaje. Tengo la impresión de que la antropología intuitiva de Wittgenstein coincide con la del francés a la hora de reconocer una serie de símbolos o maneras de simbolizar que recorrerían todas las culturas. Y si de filósofos hablamos, no estará de más recordar la célebre disputa entre Lévi-Strauss y Sartre. Y es que Jean-Paul Sartre representaba a una izquierda a la que siempre le ha incomodado lo que suene a inmovilidad histórica o excesivo dominio de la naturaleza [8] .

Lo que acabamos de exponer es, como dijimos, una breve, siempre con mirada externa, síntesis antropológica. Por supuesto que quedan sin tocar temas teóricos de importancia como sería cuál es el modo de conocimiento de las ciencias sociales o la diferencia entre cultura y civilización, entendida

esta habitualmente bajo el manto más que problemático del progreso. O por qué, en una visión más práctica, se asocia lo cultural con la superación o, sencillamente, con la diversidad de los modos de vida, que es lo que intenta resaltar la definición que da la UNESCO [9] .

No quiero pasar a dar directamente mi opinión sobre la relación entre ética y cultura o, si se quiere, una mínima ética de la cultura sin hacer referencia a tres figuras actuales que, no sé si por la puerta de atrás, se han colado en el debate. Etología y biología han aparecido o reaparecido en escena. Lo aprovecharé para, insisto, hacer de puente para lo que al final diga yo y, al mismo tiempo, exponer cómo veo la diputa entre genetistas y culturalistas en este momento.

La primera tiene que ver con la Genética de Poblaciones y cuya figura destacada ha sido el genetista y biólogo italoamericano, recientemente fallecido, Luigi Luca Cavalli-Sforza. La Genética de Poblaciones, que no es algo nuevo puesto que tiene detrás varios decenios de existencia y un aparato matemático considerable, consiste en una rama de la genética que estudia, utilizando marcadores genéticos, la diversidad de las distintas poblaciones. Tanto la diversidad en los genes como en las lenguas. Los árboles de Cavalli-Sforza, ya famosos hasta en nuestro país al que visitaba con frecuencia, nos muestran las derivas genéticas de las distintas poblaciones. Nuestro autor ha sido un decidido antirracista ya que, además de un origen común del *Homo Sapiens* , las diferencias, en lo que atañe a los genes, de todos los que poblamos la tierra serían irrelevantes. Una mínima conclusión que me gustaría sacar la visualizaré por medio de tres círculos. Según el primero somos casi clónicos desde un punto de vista genético. En el segundo, que es en el que habría que colocar a la cultura con sus costumbres, las diferencias son grandes. Un chiste en España poco tiene que ver con un chiste en Japón y el aurresku está muy lejos de alegrar a unos como de alegrar a los que gozan con el flamenco. Y en el último y tercer círculo aparece la ética de forma un tanto paradójica. Porque, por un lado, es una parte de la cultura, pero, por otro, puede y hasta debe, en ocasiones, rebelarse contra esta. Y es que exige una universalidad que si le faltara dejaría de ser ética. Es sabido que casi en cuarenta Estados es costumbre la ablación del clítoris [10] y hay quien toleraría un ataque tan brutal a la integridad física en nombre de las costumbres de un pueblo dado. Yo estaría radicalmente en contra. Creo que es inmoral y que debería

prohibirse. Quién y cómo no lo sé, porque es esa una complicada cuestión, fundamentalmente sociopolítica, en la que no voy a entrar. La segunda figura es el biólogo británico Richard Dawkins. Este buen biólogo es muy conocido mundialmente por su libro *El espejismo de Dios* [11] , en él expone su ateísmo militante. Aparte de su respetable ateísmo, no deja de ser un decidido provocador. Una de sus frases es esta: «Quien crea en Dios en el siglo XXI es un analfabeto». Se sea creyente o no, la frase no es verdadera. Existen no pocos creyentes que no son analfabetos. Es como decir de él que, dado que se ha casado tres veces a pesar de que no es una persona mayor, no sabe lo que es el amor. Puede saber perfectamente lo que es enamorarse y casarse tres veces. Pero lo que nos importa es la célebre distinción que establece en su libro *El gen egoísta* [12] entre genética y memética. Dawkins introduce el neologismo memes como opuesto a los genes. Si los genes son las unidades últimas o alfabeto del sistema genético, los memes serían las unidades últimas de la cultura. Y, así, la ciencia, la religión o la ética se convertirían cada una de ellas, más otros que podamos arbitrar, en memes según la original terminología de nuestro autor. En un principio, la distinción tuvo cierto éxito y se aplicó hasta a la moda. Poco a poco fue decayendo tal doctrina. Y es que los genes, con mayor o menor acierto, se pueden identificar, pero las supuestas unidades culturales podrían ser tantas y tan poco diferenciadas, que no habría modo de describirlas. En cualquier caso, hay un intento por separar genes y cultura, que suena, como mínimo, a arbitrario. Por otro lado, y digámoslo de paso, lo expuesto parece entrar en contradicción con el libro del que se siente más orgulloso y cuyo título es *El fenotipo extendido* [13] . A pesar de que lo ha ido corrigiendo en función de las críticas recibidas, sostiene que los genes necesitan un organismo adecuado. Los del oso, por ejemplo, necesitarían uno muy distinto a los de Francisco y, además, los genes pueden influenciar el medio ambiente a través de los organismos en los que se hospeden. Parece que la separación inicial entre genética y memética se tambalea. La tercera figura es Jesús Mosterín, también tristemente fallecido a finales de 2017, especialmente en su libro *Filosofía de la cultura* [14] . En él distingue, casi de manera tajante, entre un gran procesador que es el genoma y otro gran procesador que es el cerebro. Incluso, y en otros lugares, afirma que de la misma forma que del genoma humano sabemos casi todo, del cerebro empezamos a saber solo algo [15] . Directa o indirectamente manda a la

naturaleza por un lado y a la cultura por otro [16] . Pero, además, da una definición de cultura, basada en la Teoría de la Información, según la cual la cultura consiste en la transmisión social de conocimientos y habilidades. De esta manera, las abejas no tendrían cultura puesto que lo que transmiten lo hacen genética y no socialmente, los chimpancés poseerían semicultura ya que alguna transmisión social realizan y los humanos seríamos cultos sin más. En una especie de reducción al absurdo, se le podría haber preguntado a Mosterín cuál es la cultura de los toros puesto que esta se transmite socialmente. Y sabemos que ha sido un decidido e inteligente defensor de los animales y un no menos decidido e inteligente partidario de la supresión de las corridas de toros con el sufrimiento que esto conlleva para el animal no humano. Le hubiera sido difícil responder que se trata de cultura primitiva o salvaje puesto que entraría en las viejas definiciones de todo tipo de cultura. Y llamarla mala cultura es introducir un juicio de valor en algo que quiere ser puramente cuantitativo. No le veo salida.

Para acabar este apartado voy a afirmar qué es lo que pienso de la relación a establecer entre los genes y la cultura. Si lo hago en tono dogmático es más por sintetizar lo que pienso que por reforzarlo. Esto último estaría fuera de lugar. Creo que, si el cerebro es el resultado de una gran parte de genes y que dicho cerebro es parte básica, que no única, de la cultura, no hay forma de entender lo cultural sin lo genético. No haré la arriesgada afirmación de que «cultura es genética disimulada». Digo simplemente que la base de la cultura se entienda como se entienda está, reside en la genética. Y, por otro lado, afirmaría que se aproxima a lo imposible trazar una línea de demarcación entre genética y cultura. No existiría un punto de enganche claro. Si no se toma la analogía de manera tétrica sería como diferenciar la vida de la muerte, que es lo que hacen muchos de los que, así, se oponen a la eutanasia. Vida y muerte van juntas. Desde que se nace, se muere.

Acabo ya este capítulo diciendo cómo pienso que se debe hacer una mínima ética de la cultura (o una ética y cultura). Me voy a limitar a lo que me importa rescatar de lo dicho anteriormente sobre la cultura, voy a aplicar también lo expuesto previamente de ética y a mirar en especial a este país. Es el que conozco o el que menos desconozco. Son tres las formas culturales que resaltaré y sobre las que proyectaré la ética.

Existe un extendido y muy comprensible concepto de cultura que la concibe como posesión de los mayores conocimientos y sabiduría posibles.

Por conocimiento me refiero a todo lo que se puede aprender intelectualmente. Y por sabiduría a su aplicación a la vida. Culto, por tanto, sería quien no es ajeno, aunque sea en términos no técnicos, a la teoría de la relatividad de Einstein, a las tragedias de Shakespeare o a las sinfonías de Beethoven. Y, al mismo tiempo, las goza en su vida. En el extremo opuesto a esta actitud se encontraría quien no ha leído nunca un libro, confunde la música con el ruido o se conforma con los juegos más insípidos. Habría, así, personas más cultas que otras y pueblos más cultos que otros. Si nos limitamos a la música nadie podría negar que, por ejemplo, Alemania es un pueblo con gran tradición cultural. Desde un punto de vista moral, los peligros que veo a esta concepción cultural son los del elitismo o de la estratificación clasista de la sociedad. Eso no quiere decir que haya que suprimir los supuestamente bienes culturales. Todo lo contrario. Lo que quiere decir es que, a través de los medios e instituciones adecuados, habría que hacer que llegaran a todos los ciudadanos que sean capaces de dichos placeres.

Otro concepto de cultura, que citamos antes, consiste en resaltar que se trata de la transmisión social de conocimientos, entendidos estos en su sentido más amplio. El peligro en este caso reside en el inmovilismo que podría afectar a la transmisión social en cuestión. Es verdad que se puede mitificar la influencia de la educación. Pero eso no obsta para que, desde la infancia, se aproveche ese don que todos llevamos dentro y que habría que poner en marcha. Ahí la labor de los psicólogos, de las muchas variantes que existen, es de importancia. Hacer que estudie la carrera de piano un niño que es incapaz de dar la escala de notas es absurdo. Como absurdo es no poner todos los medios para que toque el violín un niño que muestra unas habilidades extraordinarias con ese maravilloso instrumento.

El tercer concepto de cultura lo voy a llamar cotidiano y democrático. La ética no se reduce a deberes negativos como, por ejemplo, no matar, o a deberes positivos, como por ejemplo ayudar a quien lo necesite. También da consejos y en nuestro caso el consejo es vivir el día a día con la mayor curiosidad posible. Aprender no solo otorga satisfacción intelectual, sino que nos modifica y nos hace, como se ha dicho, habitar en la posibilidad. Somos un haz de posibilidades. Y eso nos hace más humanos que es uno de los objetivos de la ética. Respecto al trío ética, cultura y democracia pienso que la ética cultural debería ayudarnos a que no nos engañen ni nos

autoengañemos, a que sepamos aspirar a una manera política de vivir que nos haga convivir como iguales y con toda la libertad posible.

Esta forma de ser cultos trabaja teórica y prácticamente. Y, cosa importante, tiene una visión del mundo que no es miope y está en cambio constante en función de lo que sucede a nuestro alrededor. De lo dicho no se desprende, en modo alguno, que no haya que ir a un concierto o al cine. O pertenecer a una ONG. Al culto de verdad todo le importa. Pero lo integra en una imagen y una praxis determinadas. La imagen es lo más opuesto a los medios de todo tipo que dominan el panorama y nos imponen, como a niños, lo que debemos pensar y hacer. Y la praxis hay que buscarla en la vida cotidiana. Ocasiones no faltan para ello. Solo recordaría que, como ya está inserto en su etimología, el culto es quien se ha cultivado. Y un cultivo realmente humano pone en marcha todas nuestras capacidades. Una, la que nos hace crecer en humanidad, consiste en conectar con el resto del mundo en todo aquello que es esencial. Y es esencial que no nos engañen, soñar, y en lo posible despertar, con un mundo alternativo. Es esta la cultura que deberíamos empezar a enseñar desde la primera infancia.

Quiero acabar haciendo una referencia personal y otra semipersonal. No tanto por hablar de mí sino desde mí. Nosotros alcanzamos el amplio número de siete hermanos, todos muy distintos y algunos antagónicos. Dije antes que los humanos somos casi clónicos, aunque recientes secuenciaciones del genoma, como la del biólogo Watson, muestran que somos más diferentes de lo que pensábamos. En cualquier caso, los hermanos compartimos más del noventa por ciento de los mismos genes y el entorno en el que nos hemos criado es similar. De ahí se deduce que entre los individuos siempre hay algo diferente. Que cada uno es cada uno. Que los genes y la cultura no suplen que seamos de una manera o de otra. Y que, por eso, construimos nuestra propia ética. Y respecto a las lenguas que se incrustan en las distintas culturas quisiera decir lo siguiente. El euskera, mi lengua materna, que según el citado Cavalli-Sforza tiene más de 20.000 años y debió de formar un tronco con el sumerio y con el etrusco, no es ni mejor ni peor que otras lenguas. Puede usarse trivialmente para decir *agur* o *gero arte* o puede verse como un patrimonio cultural que no tiene por qué desaparecer. En el primer caso caeríamos en la moda de la autoafirmación por la autoafirmación. En el segundo seríamos sensibles al patrimonio cultural, a esas diferencias que dan al cuadro de lo humano todo su colorido.

[1] G. Gallup ha sido noticia recientemente por sostener que hace cien años nació el primer cruce entre humano y chimpancé en un laboratorio de EEUU.

[2] SOLER GIL , Francisco José, «Relevancia de los experimentos de Benjamin Libet y de John-Dylan Haynes para el debate en torno a la libertad humana en los procesos de decisión», en *Thémata. Revista de Filosofía* , 2009, n.º 41.

[3] Representantes del emotivismo fueron el filósofo británico Alfred Jules Ayer y el estadounidense Charles Leslie Stevenson.

[4] PLATÓN , *Eutifrón o de la santidad* . [En línea] http://www.filosofia.org/cla/pla/azc01009.htm

[5] De *kultur* cultura y *kampf* lucha, la autoría del nombre se atribuye al médico y político alemán Rudolf Virchow.

[6] BUENO , Gustavo, «El reino de la Cultura y el reino de la Gracia», en *El Basilisco* , 2.ª época, n.º 7, 1991, pp. 53-56. [En línea] http://www.filosofia.org/rev/bas/bas20706.htm

[7] TYLOR , Edward, *Cultura primitiva* , Madrid: Ayuso, 1981.

[8] Sartre y «razón dialéctica» y la crítica de Lévi-Strauss argumentando las debilidades del «dualismo» razón analítica/razón histórica.

[9] La cultura según UNESCO, «[...] la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias y que la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden» (Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, México, 1982).

[10] La ablación del clítoris se practica en más de treinta países de tradición musulmana. No se puede tolerar dicha práctica por muy condescendiente que sea un multiculturalismo. Si se daña la integridad física de una persona, no vale echar mano de algún tipo de relativismo cultural, sino que debemos condenarlo moralmente. Esto no es eurocentrismo o visión imperialista de los Derechos Humanos. Otro ejemplo similar es la lapidación de las adúlteras.

[11] DAWKINS , Richard, *El espejismo de Dios* , Madrid, Espasa Calpe, 2007.

[12] DAWKINS , Richard, *El gen egoísta* , Barcelona, Salvat, 2002.

[13] DAWKINS , Richard, *El fenotipo extendido* , Madrid, Capitán Swing, 2017.

[14] MOSTERÍN , Jesús, *Filosofía de la cultura* , Madrid, Alianza,1993.

[15] MOSTERÍN , Jesús, «La incorrecta descripción de lo que somos», en *Thémata* , n.º 39, 2007. «Nuestro conocimiento del cerebro es aún muy primitivo. Es posible que en los próximos años la nanotecnología progrese más deprisa que la neurología. Pero si la neurología llega alguna vez a desentrañar la estructura fina de los mecanismos neurales que subyacen a las emociones, al placer y al dolor, el aprendizaje, el lenguaje y el pensamiento, entonces se abrirán nuevas y fascinantes posibilidades de aplicaciones nanotecnológicas».

[16] MOSTERÍN , Jesús, «Herencia genética y transmisión cultural», en *Revista Evolución* , vol. 7, 2012, pp. 71 y ss. «Cada uno de nosotros tiene en su interior dos procesadores de información: el genoma y el cerebro. Nuestra naturaleza existe y está en el genoma, es decir, en los cromosomas del núcleo de cada una de nuestras células (excepto los eritrocitos). Nuestra cultura también existe. ¿Dónde está? En un sentido actual, está en nuestro cerebro. […] La cultura humana existe en los cerebros de los humanos.»

# II. ÉTICA Y POLÍTICA

Quizás no sea una casualidad el que, a pesar de existir una abundante literatura sobre la relación entre ética y política, sin embargo, resulte difícil encontrar tratados sistemáticos sobre dicha conexión. Y es que, tanto la ética como la política son conceptos amplísimos acerca de los cuales se han mantenido posturas bien dispares. Lo cierto es que se pueden hacer muchas interpretaciones distintas al establecer la relación entre ética y política: ética y política son lo mismo, ética y política no tienen nada que ver. Dejémoslo a un lado porque esa es una discusión excesivamente académica.

Además, y como paradoja añadida que rodea al par en cuestión, podemos observar que el excesivo énfasis en la necesidad de dar contenido ético a la política se rechaza como moralismo de «agua bendita». Mientras, por otro lado, una queja constante es la acusación desde todos los frentes a aquella actividad política vacía de moralidad. Al nazismo, *v. gr.* , se le han hecho muchísimas críticas, pero quizás haya una compartida por todos: su moralidad. Existen, no obstante, excepciones. En efecto, hay doctrinas que no han dudado en proponer una visión política que mantendría alejada de ella la moralidad, bien porque esta es de rango inferior o porque es un obstáculo. El primer caso lo representa Hegel, para quien el Estado resume en sí mismo toda la eticidad o vida social (no en vano dijo B. Russell que Hegel había convertido a Dios en un policía al servicio del Estado). El segundo caso estaría encarnado por Maquiavelo, para quien los símbolos que definen lo político son el león y la zorra.

De los dos ejemplos ha sido sin duda Maquiavelo el más estimado y seguido a través de su libro *El príncipe* [17] . La postura de Maquiavelo encajaría con una de las razones más potentes que se han dado para apartar la moral de la política. La razón consiste en considerar que la vida política constituye una esfera especial. De la misma manera que un médico tendría especialísimas razones para no decir la verdad al paciente sin por ello caer en el paternalismo, el gobernante, con vistas al bien común, tendría argumentos propios para no subordinarse a la ética ordinaria; para juzgar,

en suma, incompatible la moralidad habitual con sus responsabilidades políticas. No en vano la ética de la responsabilidad weberiana se ha usado como un argumento adicional para mantener la separación aludida. Repárese, por otro lado, en que las teorías del Estado no miden estos a través de otras instituciones más universales, sino que concentran los criterios básicos de convivencia en los Estados mismos. Lo cual, ciertamente, no es un maquiavelismo, pero se acerca a él en lo que atañe a la reducción del bien común a una sociedad concreta.

En cualquier caso, los problemas entre la ética y la política no tienen que ver tanto con la definición de una y otra sino, más bien, con la definición de la ética. Y, más concretamente, con una visión de la ética basada en deberes o, por el contrario, basada en consecuencias. Las definimos en el capítulo anterior, pero sirvan unas líneas de recordatorio. La primera se suele conocer como deontológica y propone una serie de derechos como no sujetos a modificación, mientras que la segunda, más utilitarista, mide la sustantividad de los bienes en función de las consecuencias alcanzadas. Es obvio que ambas teorías tienen mil subdivisiones y que hay, como no podía ser de otra manera, puntos de encuentro. En nuestros días, las teorías normativas no deontológicas han tenido un desarrollo extraordinario (con criterios que maximizan la suma, el producto, el promedio, la igualdad, etc.). Independientemente de que, como indicamos, se pueden mantener fijos uno o varios principios, no usar a ninguna persona como instrumento o medio, por ejemplo, y calcular razonablemente las consecuencias, quizás fue Kant quien apuntó en la dirección adecuada a la hora de juntar ética y política (sin confundirlas, puesto, que, como escribió Rousseau, quien no las separa en un primer momento pierde de vista a las dos) cuando distinguió entre el moralista político y el político moral en su libro *La paz perpetua* : «puedo concebir un político moral, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un moralista político, que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado» [18] . En una traducción rápida de su pensamiento habría que decir que el asunto no es ir de moralista en política o de definir un conjunto de principios *a priori* a modo de catecismo sino de ejercer la política, con toda la habilidad y arte que esta requiere, sin entrar en colisión con derechos básicos de las personas. Derechos que no solo son negativos, no matar, por ejemplo, sino positivos —ayudar a los más necesitados de la sociedad—, por ejemplo.

Si entramos ya de lleno en el terreno de la política debo empezar con otra observación, y es que yo distinguiría entre la política entendida como la política de gestión, pura gestión administrativa, y lo político, que es la disposición que todos tenemos a no ser robinsones, sino a estar dentro de un mundo en el que los demás cuentan como nosotros. Es la política en sentido amplio de la que hablaba Aristóteles, política como preocupación por el bien común. Por tanto, a mí me parece que «lo político» es fundamental porque engloba mucho más. Es, además, lo que determina qué visión tenemos cada uno de nosotros, qué ideología compartimos y cómo enfocamos precisamente esa política en la cual de una u otra manera estamos. Yo he de confesar, en este comienzo, que en principio soy abstencionista activo (aunque reconozco que en algunas de las últimas elecciones he votado). Creo que hay que luchar en la sociedad, pero en el marco de otras alternativas de actividad civil, ya que esta democracia me parece muy deficitaria.

Lo político, repito, es la estructura o sistema y, ahí, dada la experiencia histórica que tenemos, voy a recordar que, en eso, en lo político, existen esas diversas formas de encuadrar o encajar lo que es la actividad política. Voy a realizar un pequeño repaso de ellas y, al final voy a decir cuál es la forma política con la que más identificado me siento y por qué, pero esto será en la última parte.

Debería empezar hablando de Grecia, pero no me voy a remontar a los griegos y su democracia directa sumamente importante, para no alargarme. Aunque después sí voy a hacer referencia a la democracia directa. Comienzo entonces en Inglaterra. Allí, a mediados del siglo XVII , la revolución liberal conservadora, por influencia del filósofo John Locke [19] , que era médico, lo que va a sostener es que lo importante es el individuo y las propiedades. Esta teoría política engendró a los denominados liberales conservadores. Resulta muy difícil llamarles demócratas, aunque se les podría considerar demócratas en el sentido más amplio posible. Lo que, en síntesis, defienden es que lo que importa es mi libertad y mis propiedades. Sus sucesores son los libertarianos, del inglés «*libertarian* » que significa «partidario de la libertad». El economista estadounidense Murray Rothbard contribuyó a definir su doctrina y popularizó el nombre. Los principios de los libertarianos se siguen defendiendo especialmente en EEUU (no sé si al polémico de Donald Trump se le puede considerar libertariano o no, porque es un personaje muy difícil de encuadrar). Estos defienden radicalmente la

libertad individual. El filósofo y economista austriaco Friedrich Hayek [20] , otro de los teóricos de la doctrina libertariana, es contrario a cualquier intervención del Estado en la economía, por mínima que esta sea, ya que la considera un atentado a la libertad individual.

Otra de las formas que adquiere la actividad política en las democracias llamadas formales, formalmente formales, sería la de los socialistas. Estos se constituyen como tales en la escisión definitiva que se produjo en la Tercera Internacional entre socialistas y comunistas. La fractura tuvo como causa principal el desencuentro en la Segunda Internacional entre socialistas reformistas, que apoyaron la intervención en la Primera Guerra Mundial de sus gobiernos, y los socialistas revolucionarios, contrarios al conflicto. Los socialistas mantienen el principio de la igualdad social y sigue teniendo en ellos todavía un papel muy relevante la defensa del proletariado. Ya tienen partidos y se oponen a la doctrina marxista de la dictadura del proletariado que fue preconizada por el comunismo leninista. Por cierto, yo me pregunto dónde se encuentra este tipo de socialistas ahora, no los veo en nuestro mundo, además, he tenido que recorrer bastante Europa en un tiempo y no he conseguido localizarlos. Como he citado el comunismo, añado que están también los comunistas, aunque creo que no hace falta que me detenga mucho en ellos. Nacen en la escisión señalada en la Tercera Internacional y durante cierto tiempo la clave principal de su planteamiento político fue la dictadura del proletariado. Además, los principios fundamentales que defienden son la propiedad común o socialización de los medios de producción, la ausencia de propiedad privada y la inexistencia de clases sociales. Su desarrollo principal se produjo, tras la Revolución Rusa, en la URSS.

La siguiente doctrina política de la que quiero hablar es la que se ha denominado socialdemocracia y que prácticamente puede ser considerada una rama del capitalismo. En teoría, la socialdemocracia pretende una especie de socialismo democrático de carácter reformista, que con determinadas medidas económicas y sociales promueva la justicia social dentro de una economía de tipo capitalista y una democracia representativa y del Estado del bienestar. En la realidad, la socialdemocracia lo que hace es un pacto con el capitalismo, de manera que se mantiene una estructura en la que el capital es fundamental, en el sentido de que es el fundamento de todo. Las socialdemocracias suelen autodenominarse de izquierdas, pero, por ejemplo, la socialdemocracia de Portugal es de derecha, derecha, y la

italiana también. Derecha de verdad. Hoy parece que la socialdemocracia lo invade todo y compone el sustrato principal del que se nutren todas las opciones políticas, de manera que resulta realmente difícil distinguir entre unos partidos y otros, dado este humus compartido.

Dejo para el final el anarquismo. La gente, fruto de una idea muy reduccionista, piensa que el anarquismo es tener una bomba en el bolsillo. Yo he de confesar que siento mucha simpatía por algunas de sus ramas, sobre todo, alguna de las que hubo en España, que fue además mayoritaria y en Italia también tuvo una cantidad enorme de seguidores. Esta simpatía la comparto con Noa Chomsky que es un gran admirador del anarcosindicalismo español de las primeras décadas del siglo XX . Pero, en cualquier caso, si soy anarquista soy inofensivo, eso que quede claro, y me gusta mucho más la palabra libertario.

A grandes rasgos el anarquismo rechaza el Estado o el poder público gobernante, defiende la libertad por encima de todo, pretende una sociedad basada en el apoyo mutuo y la igualdad económica. Por supuesto que el anarquismo critica a los partidos políticos, pero lo que es clave, y sobre esto después me voy a mojar, es el problema no tanto de la conquista del Estado, que separa siempre a Bakunin de los demás, sino de la destrucción del Estado. A este respecto Bakunin dice:

> En una revolución social, en todo opuesta diametralmente a una revolución política, los individuos apenas cuentan, mientras que la acción espontánea de las masas lo es todo. Todo lo que los individuos pueden hacer es clarificar, propagar y desarrollar las ideas que corresponden al instinto popular, y, cosa aún más importante, contribuir con sus esfuerzos incesantes a la organización revolucionaria del poder natural de las masas. Pero nada más que eso; el resto sólo podrá hacerlo el propio pueblo. Cualquier otro método llevaría a la dictadura política, al resurgimiento del Estado, de los privilegios, de las desigualdades, y de todas las opresiones estatales; es decir, llevaría de una forma indirecta, aunque lógica, al restablecimiento de la esclavitud política, económica y social de las masas populares [21] .

La conquista o la destrucción del Estado son dos actitudes, como actitudes, muy diversas, y lo cierto es que el cómo se confronta un partido político respecto a la estructura del Estado sirve hoy como criterio esencial para distinguir si se trata de un partido de la antigua usanza o de lo que se está llamando «la nueva política».

Paso a la última parte y, como dije, en ella me voy a comprometer. Yo tengo más simpatía por esta última postura, por el anarquismo, con todas mis dudas y con todas las objeciones que se le pueden hacer y con tendencias. Tendencia primera, porque tengo más simpatía. Por mucho que

se puedan tomar aspectos de las otras formas que adopta la actividad política, por ejemplo, de la marxista, yo creo que hay que ser demócrata radical, no fundamentalista, pero sí radical, soberanía de cada uno de los individuos y libertad absoluta. En este sentido, poniendo los pies en la tierra y observando la realidad política en la que vivimos, hay cuestiones a este respecto que me planteo: el votante cuando hace una elección política, que en teoría es una elección racional, ¿qué información real tiene sobre esa opción?, pero ¿qué información hay? ¿Qué libertad hay? La actividad política de los partidos en relación con sus votantes es puro chantaje muchas veces, un chantaje basado, por ejemplo, en la utilización del miedo como arma. Pero yo, a pesar de esto, no dejaré de insistir en que esta democracia radical de la que hablo tiene que ser enormemente exigente a la hora de saber cuál es la verdad de la realidad política. Y una cosa importante, en cualquier caso, la sociedad tiene que convencerse de que en una democracia de verdad el político es un recadista de cada uno de nosotros y nada más, y no al revés. En la realidad se ha hecho una inversión en la práctica por la que parece que nosotros somos recadistas de ellos. No, no, la democracia no es eso, y por defender la democracia radical uno no es un extremista ni algo por el estilo. Un idealista tal vez, pues bueno vale, admito que uno es idealista.

Otra cuestión importante y que se consolidó en la transición es el llamado «mal menor», que ha justificado todo en este país, pero del bien mayor nadie habla. Elegir el menor de los males es algo que, todos o casi todos, hacemos cotidianamente. Si un determinado fármaco me cura una enfermedad grave a pesar de que tenga efectos secundarios desagradables es muy probable que elija el fármaco en cuestión y reciba la aprobación de todos. Pero cuando la doctrina del mal menor se convierte, dogmáticamente, en un principio incuestionable o tolerado con facilidad, nos encontramos con una falacia o mala argumentación y con una desgracia. La falacia o mala argumentación consiste en que como siempre puede haber un mayor mal, queda justificada cualquier acción. Por poner un ejemplo extremo, votar a Pinochet para que no salga el más repugnante de los nazis imaginables. Y eso no es de recibo. Y es una desgracia porque la izquierda con vocación realmente emancipatoria y no de boquilla ha caído con demasiada frecuencia en la aceptación de dicha manera falaz de argumentar. La historia abunda en tantos ejemplos que está de más enumerarlos. Es probable que esa supuestamente puntual sumisión, votar

con la nariz tapada o conceder ahora para ganar mañana sea una de las causas de los constantes fracasos de una izquierda obnubilada por sacar la cabeza a cualquier precio y no perder un átomo de poder. Es lo que creo que, como tantas veces, ocurre ahora. La consigna es ir a votar a toda costa, metiendo el miedo en el cuerpo, por muy real que también lo sea en la realidad. Habría que evitar a toda costa que la derecha y la ultraderecha ganen. Da igual que se pisoteen los principios, que se pacte con aquel que se detestaba, que se calle para no nombrar lo que moleste. Pienso que ese mal menor ha cerrado la puerta a otras alternativas posibles y a otras formas viables de construir una sociedad verdaderamente democrática.

Acabo ya. Las conclusiones son un poco repetición de lo que he dicho, la ética tal como la he expuesto, la política que queda transforma dentro de esa ética tal como la he definido y descrito. Una conclusión por repetición es mi defensa de una ética que lleve a la justicia para todos y para estar bien, que todos vivamos lo mejor posible. Y una política que parta de cada uno de los cuerpos, los seres orgánicos que estamos en este mundo, para que todos vivamos lo mejor posible, la Vida Buena a la cual me he referido antes. Después, sin dogmatismo, porque el problema del dogmático no es que se confunda, el problema es que es necio. Por tanto, sin dogmatismo alguno, creo que no hay que dimitir nunca de transformar de arriba abajo esta *polis* , esta sociedad que nos ha tocado, y que en muy buena parte es nuestra vida. Esto es lo que yo pienso y es lo que quería contar sobre el estrecho vínculo que considero debería existir entre la ética y la política.

Aterricemos ahora con el par «Ética y política» en los dos epígrafes siguientes: 1. Ética, democracia, totalitarismos y Derechos Humanos y 2. Ética, identidad local y globalización.

## 1. ÉTICA, DEMOCRACIA, IDEOLOGÍAS TOTALITARIAS Y DERECHOS HUMANOS

Quiero comenzar este apartado diciendo que nuestra era es una era antideológica o que vivimos en un tiempo en el que campan a sus anchas las ideas *light.* La tendencia dominante no es tanto una negación de las ideologías, cuanto su desvalorización. No se trata, en suma, de antideología sino de desideologización. Dicha tendencia más que negar la ideología, la ignora, con lo que acaba dando menos importancia a las ideologías de la

que estas deberían tener. La histórica y tradicional división entre política de izquierdas y de derechas se ha difuminado, ha ido perdiendo nitidez y contorno. Por eso, para hablar de extrema derecha hemos de suponer que aún tiene sentido referirnos a la derecha y a la izquierda. Sea como sea (yo no estoy muy de acuerdo), vamos a dar por buenas las clasificaciones o taxonomías, con un origen completamente casual, que, de forma más o menos clásica, operan como ahora explicaré. Digo «menos clásica» porque autores como el sociólogo inglés A. Giddens [22] o Norberto Bobbio [23] han dedicado libros a la derecha y a la izquierda. Esta taxonomía o clasificación clásica funciona de la manera siguiente (muy intuitiva y elemental): a lo largo de un segmento se irían colocando desde lo más conservador en un extremo a lo más progresista en el otro.

En este caso, la extrema derecha se encontraría en una de las puntas del segmento, que se supone que es el más conservador. Y esa extrema derecha que ha variado en su contenido según las circunstancias históricas y culturales posee, como uno de sus rasgos distintivos, el totalitarismo. Es decir, la negación, entre otras cosas, de la democracia. Si ahora echamos un vistazo a la vieja Europa, nos encontramos con que la extrema derecha abunda. Un sociólogo nos ofrecería datos y porcentajes bastante preocupantes en lo que atañe a su difusión por los países que, en principio, se consideran (relativamente) modelos democráticos. Le Pen en Francia; Salvini en Italia o el líder del FPÖ, Heinz-Christian Strache en Austria son ejemplos al alcance de cualquiera y para nuestro país el reciente fenómeno VOX es un buen ejemplo. Añado, a modo de matiz, que no llamaría fundamentalistas, sin más, a los miembros de la extrema derecha. El fundamentalismo, expresión que se usa con excesiva alegría, surge en Estados Unidos a finales del siglo pasado y su sustancia es esencialmente religiosa. No niego que la actual extrema derecha posea ecos religiosos o una concepción del ser humano próxima a los viejos mitos que hacen de nosotros pobres criaturas pecadoras. A pesar de las semejanzas, creo, sin embargo, que en la extrema derecha domina un componente estrictamente político.

Piensa la extrema derecha que la democracia es un fracaso, que la jerarquización está en la naturaleza humana (expresión a veces peligrosa en algunas bocas) y que la masa está hecha para obedecer [24] . La pregunta inmediata es esta: ¿cuál es la razón de esa persistente presencia de la

extrema derecha cuando, al menos teóricamente, la doctrina de los Derechos Humanos se ha extendido por el mundo como conquista irrenunciable? ¿Es que acaso la experiencia del fascismo de entreguerras permanece —el fascismo es ridículo hasta en el nombre (viene de *fascies* , la insignia del cónsul y no deja de sorprender el que estos signos tuvieran tanta influencia)— y sus huellas se convierten pronto en pisadas? Es obvio que una respuesta detallada queda fuera de este estudio y, probablemente, de la competencia que uno pueda tener en estos temas. Sin embargo, quiero tratar de hacer una serie de observaciones con relación a ese desplazamiento fáctico descarado hacia posiciones conservadoras de buena parte de la vida sociopolítica de eso que llamamos Occidente. A mí me parece que se trata no tanto de un ascenso conservador sino de una simple pérdida de jugo, de sustancia democrática. Cuando hablo de democracia me refiero no solo a la tradición liberal sino a la democracia como participación, previa deliberación.

Es un hecho que la ciudadanía democrática es hoy cada vez más raquítica. Contrasta la abundante investigación, puramente teórica y más o menos minoritaria, sobre las formas de ordenar la convivencia. Piénsese en las repetitivas disputas académicas entre liberales y republicanos con la realidad cotidiana. Porque la realidad democrática, a mi modo de ver, es pobre e inerte, ajena a los debates sobre el poder político, resignada, escéptica ante cualquier cambio, miedosa, atenta a los vaivenes de la economía y sin ideales (o, por lo menos, con ideales mínimos). A mí, sinceramente, me parece que esta es la primera constatación y por eso lo expongo aquí. Creo que la democracia decrece continuamente. La democracia funciona, como decía el clásico, como sumisión tolerada; ceremonia ritual de votaciones; alternancia sin alternativas; y desprecio ante quien ose proponer una transformación que vaya más allá de los tópicos generalizados. Nada digamos si, como escribió Chomsky [25] , alguien se atreve a tocar los tabúes del Estado. Desaparece de la sociedad, como loco, o pasa al trastero de la marginación. La economía, por el contrario, lo domina casi todo. Una economía de modelo único, de pequeños retoques y dependiente de los grandes centros (quizás de uno solo) donde se decide la orientación del dinero. No es de extrañar que en este contexto haya desaparecido la figura del intelectual crítico e independiente —no me refiero al figurón o famoso, que ése, en España, da lecciones. Acordémonos de las disputas entre los franceses Sartre y Camus. Hoy serían impensables.

Por el contrario, pensadores discretos han pasado a primer plano. Giddens asesoraba a Blair, y el sociólogo alemán U. Beck [26] nos estuvo asustando sobre los riesgos que podemos correr en vez de animarnos a ser más responsables y menos timoratos—. Finalmente, está la ciudadanía cómplice de la situación, desgarrada solo en sus lamentaciones privadas y dirigiendo su mirada, en un tanto por ciento elevado, hacia los nuevos movimientos religiosos. Movimientos que, en bastantes casos, responden al fenómeno que se ha llamado de «autoayuda», de técnicas para evitar la depresión, llenar las horas de ocio o tensar un tanto el espíritu en medio del aburrimiento generalizado. La producción editorial en esa materia ha sido inmensa en los últimos años y es buena muestra de la extraordinaria demanda social.

Llegados a este punto, más de un lector pensará que, en la breve exposición que acabo de hacer, he sido parcial y excesivamente negativo. Sin embargo, yo creo que, independientemente de que existan personas o grupos más resistentes, o que hace tiempo que se empezara a delinear un movimiento esperanzador (como es el de la antiglobalización capitalista), la situación, desgraciadamente, si soy sincero, es como la descrita. Las causas pueden ser muchas, pero el mundo sociopolítico es así y no de otra manera. La derecha ha ganado. La derecha clásica dura, la que va en contra de la emancipación y contra la izquierda, está a punto de desaparecer. En este contexto, la extrema derecha no es sino una modulación de lo que sucede, no un estallido que rompa la historia. Por eso, la extrema derecha a la que me estoy refiriendo desde el principio no altera, sino que completa el panorama de la democracia cada vez con menos sustancia y casi dormida.

Este es el primer punto que quería exponer en este capítulo, y ahora paso al segundo. He hablado de la extrema derecha, del contexto en el que se mueve y de la actitud de los individuos que conformamos el Estado. Cuando hablo, lo hago autocríticamente y en las críticas también me incluyo. Es obvio que en una situación como la descrita, los Derechos Humanos languidecen proporcionalmente, y esto nos lleva a la ideología que empapa el momento histórico que nos ha tocado en suerte vivir. Por ideología suelen entenderse dos cosas: una es la visión falsa de la realidad —que es la conocida tesis marxista—; la otra se limita a constatar el conjunto de creencias de un individuo, de un segmento, de una capa, o de una clase social. Yo me voy a fijar en este último significado de la ideología. En este sentido, lo que uno piensa, la red ideológica (como las

redes neuronales) es como el humus, el sustrato de nuestro pensamiento, de nuestra acción. Es como el carburante que nos permite andar por la vida y estar despiertos. Es como una especie de antena, un olfato potente (si queremos recordar a Nietzsche) que nos orienta en este mundo y —al contrario de lo que decía María Zambrano cuando afirmaba que la ideología aprisiona el pensamiento— es el pensamiento hecho acción. Pues bien, pienso que es la ideología la que se ha resentido de todo lo que he estado exponiendo en la primera parte. Más aún, creo que la ideología de nuestra época, en su estamento dominante, se muestra orgullosa de no exhibir ideología alguna. Son bien conocidos los dos libros del americano Fukuyama: *El fin del hombre* [27] que plantea muchos interrogantes respecto a lo que había dicho en su primer libro *El fin de la historia* [28] . Fukuyama había hablado del final de la historia de la democracia occidental, cuando había pequeños islotes fundamentalistas. Ahora se ha asustado y ha visto que las nuevas biotecnologías podrían alterar lo que él cree que es la utilización de la idea de la naturaleza humana (en términos políticos) y ha empezado a tener miedo y a cuestionar ese final de la historia [29] . Como digo, son bien conocidos los dos libros, pero en el primero nos indicaba que no era necesario pensar más y mucha gente se lo tomó al pie de la letra. No habría necesidad, suponían, de movimiento hacia delante, de dar sacudidas a la democracia para que no nos entontezcamos, de dar alternativas que nos mejoren, de extender el bienestar, de respetar la dignidad que decimos poseer. Una ideología así es difícil que se muestre atenta a los derechos conquistados o a intentar que se materialicen sin quedarse en mera retórica.

Dos palabras sobre los derechos en cuestión: los Derechos Humanos, como es bien sabido, tienen ya una larga historia, y su cristalización es el resultado de luchas que provienen de diversas tradiciones. Comenzaron con la revuelta liberal en contra de los residuos absolutistas medievales. Las reivindicaciones obreras, nacidas del marxismo, ampliaron los derechos civiles a otros campos y, finalmente, los derechos económicos y sociales han redondeado su concepto. Habría que añadir el conjunto de derechos que vienen motivados por las biotecnologías: los derechos del paciente, del enfermo, y todo lo que tiene que ver con la autonomía llevada hasta sus últimas consecuencias, en relación con la salud y con el enfermo. Estoy pensando en la eutanasia y en otros conceptos que, aunque son viejos, se van a remozar en función de los adelantos nada despreciables y que están

redefiniendo incluso lo que somos nosotros dentro de nuestro cuerpo. Volviendo a los Derechos Humanos, algunos los amplían tanto que dentro de poco va a ser difícil hacer un catálogo de ellos. Otros —es el caso del americano Walser— piensan que es mejor definir un pequeño conjunto de derechos para así defenderlos también mejor. No creo que sea eso lo más importante. Lo decisivo es la capacidad para hacer valer los derechos de los que se trate, y esa capacidad exige —como supuesto— fuerza, convicción y habilidad. Lo malo no es que se estén despreciando derechos más complejos (los llamados de la tercera generación o de las generaciones futuras) sino los más básicos, los de la primera generación. Pensemos en la libertad de expresión o en la libertad ideológica. Es humillante para cualquiera que tenga una conciencia despierta contemplar la imposibilidad de que los medios de comunicación promuevan imparcialmente una discusión argumentada sobre cualquiera de los temas que, en un momento dado, nos importan. Lo que no gusta se silencia, y de este modo muchas de las voces que hablan se reducen a ser pura propaganda o altavoces [30] . Los ejemplos son abundantes y no me voy a detener en ellos porque cualquiera puede encontrarlos revolviendo en su imaginación. Es una pena que, si esto es así, muchos ciudadanos aparentemente demócratas y progresistas o callen o den por buena esta situación. En vez de exigir que nos presenten otras opciones, nos contentamos con que nos arrullan con los cuentos de siempre. Al final, uno tiene la impresión de que la ideología no solo ha sido domada, sino que el último tramo que recorre una ideología débil, sometida al imparable chaparrón de estímulos propagandísticos, es el de la cara dura. Dicho de otra forma: a veces, más que retórica, lo que tenemos en la vida pública es descaro. Y cuando el descaro no recibe su castigo, promueve más descaro aún.

¿Cuál es el resultado de esta desideologización? Desde el punto de vista de la vida política, la desaparición de cualquier perfil que diferencie a un partido de otro. De esta forma, y como dice una frase que considero feliz: la democracia, al menos en Europa, se convierte en un partido único con dos laderas. Desde el punto de vista cívico, un ambiente contagioso trae consigo la obediencia y la complicidad. Es curiosa la reacción de mucha gente que, después de abroncar en privado a los políticos hasta dejarles hechos un trapo, te miran con estupor si les dices que, en buena lógica, no tendrían que votar a nadie. Recuerdan estas actitudes, trasladadas ahora a los partidos políticos, a las que nos narraba el filósofo Feuerbach respecto a las

religiones. Decía que no hay nada que desnude más a una religión mostrando todas sus vergüenzas que otra religión. Claro que la que ejerce de acusadora se cuidará mucho de reconocer sus defectos. Algo semejante sucede en la política reducida al descaro, a la cara dura. Un partido puede decir lo que le dé la gana contra otro partido y viceversa; el ciudadano, sin embargo, ha de cumplir el rito: apoyar a alguno de ellos y desahogarse después con los amigos. ¿Por qué? Porque la democracia, nos dicen, «aunque mal, debe continuar». La respuesta así es falaz, esto no vale. Pero la respuesta sigue funcionando. De esta forma, los Derechos Humanos, sin una ideología convencida que los defienda, se pierden en el camino entre montones de palabras.

Si es este el suelo ideológico, ¿es tan extraño que resuciten con tanta facilidad y profusión los movimientos de extrema derecha? No, no lo es. Es verdad que, en ocasiones, exageramos el poder de la extrema derecha afirmando, sin más, que la reacción ante el emigrante (cuando la inseguridad ciudadana aumenta) mostraría el racismo latente de la sociedad y, en consecuencia, una vigente ideología de los derechos de la extrema derecha negadora de los Derechos Humanos. Tal vez las cosas no sean tan simples y la gente se comporte de una forma un tanto esquizofrénica, tolerante en unos casos y totalitaria en otros. En el caso español, creo que el tema de los gitanos sigue siendo una asignatura para repensar. Hay dos libros interesantes —uno de Eloy Martí y otro de Gonzalo Álvarez Chillida [31] — sobre la fobia a los árabes y el antijudaísmo. En Estados Unidos habría que ver el racismo latente, como lo hizo —bastante bien— Juan Aranzadi en su libro *El escudo de Arquíloco* [32] .

Volviendo a la ideología, sí que se puede sostener que, una ideología débil, muy limitada y recortada, dependiente de lo que las instancias superiores manden y los medios de comunicación propongan, está al borde del totalitarismo. Dicho de otra manera, es una ideología muerta, sin capacidad de reacción y poco (o nada) abierta a otras posibilidades. El eslogan «Otro mundo es posible», con su sencillez, da en la diana de esa ideología que anula o minimiza los Derechos Humanos, porque esta es una ideología según la cual solo lo que realmente existe es posible. De esta manera, que África se muera de hambre, que la falta de cultura abarque a tres cuartas partes de la humanidad, o que la acción directa sobre el desarrollo de la política esté en manos de unos pocos, se convierte en algo

intrascendente. Deberíamos tener unas Naciones Unidas reales y no de cartón, que bien se han encargado los Estados poderosos de que ese sea su débil desarrollo.

Una vez más puedo ser interpretado como parcial y exagerado. Más aún, algunos filósofos políticos —por no retrotraerme a Karl Popper— se empeñan en decirnos que vivimos en el mejor de los mundos posibles y que críticas como las que acabo de exponer, o son fruto del resentimiento o se resienten de ignorancia. De nuevo repito que no creo que haya sido ni parcial ni exagerado. Más aún, pienso que reflejo una opinión o explícitamente compartida por mucha gente o sostenida implícitamente y que solo en una ulterior deliberación sale a flote. Es cierto que hemos progresado en muchos aspectos, no solo materialmente, sino en información, en bienes culturales, y hasta en lo que estoy tratando: en la protección de los derechos. Pero añado algo que me gustaría subrayar: si queremos ser sinceros, hemos de decir que somos más grandes, no que somos mejores. Y en cuanto a las estadísticas y colecciones de datos —estoy pensando en un teórico de la racionalidad como David Gauthier—, se puede contestar que nada hay más falso que una estadística a secas. En nuestro caso, dependen de una perspectiva completamente ideologizada. Es decir, parten de una postura decididamente favorable a lo que entendemos no ya por capitalismo, sino por el más rancio espíritu pequeñoburgués (capitalismo, liberalismo, ultraliberalismo…). Por cierto, U. Beck [33] decía que no debemos hablar ya de neoliberalismo sino de totalitarismo.

Creo que si se vuelve a objetar que poseemos cosas positivas —piénsese, por ejemplo, en el Tribunal Penal Internacional—, la respuesta es que existen elementos que pueden apuntar hacia la esperanza, eso es innegable. Solo añado que no consiguen arrojar luz suficiente sobre la oscuridad de un mundo en el que el dinero, la imposición y la injusticia generalizada son todopoderosos. Y si no, recuerden la desgraciadamente inevitable guerra con Irak (más bien un bombardeo) o la actual larga guerra en Siria. Por encima de todo se olvida que si hoy debemos ser más críticos que nunca se debe a que hoy podemos más que nunca. Dicho de otra manera, y en términos del viejo Marcuse, la diferencia o abismo entre las posibilidades que tenemos y lo que realmente ocurre es espectacular. Podríamos dar de comer a unos quince mil millones de personas en un mundo que no llega ni a la mitad en lo que a habitantes se refiere y en el que más de mil millones

pasan hambre. Esto no es demagogia, es un dato, un hecho, y esto, en buena parte, nos condena.

Paso a la tercera parte de mi exposición. Hemos visto que la extrema derecha, con su falso populismo, remite a una democracia sin sustancia y que esta es la expresión de una ideología que, a su vez, pierde contenido. Esto me lleva a mi profesión —me gustaría que fuera también mi vocación — que es la filosofía moral. Y es que, si la ideología languidece, tal vez sea porque escasea la fuerza moral. Es lo que voy a describir brevemente a continuación, para terminar este apartado. Dios me libre de vender moralina, de lanzar gritos a favor de una utopía más teológica que humana, o de pensar que poseo la llave o la palanca de Arquímedes para mejorar este mundo. En modo alguno. En cualquier caso, desearía retomar lo que expuse brevemente al principio y para contraponer esas dos escuelas de moral. Me he referido a la división que hay que hacer cuando se habla de moral entre ética de los principios y ética de las consecuencias (o utilitarista). Pues bien, creo que el triunfo casi absoluto del utilitarismo, en la peor de sus versiones, está siendo muestra de decaimiento moral. La moral es fruto, sin duda, de la evolución, y en eso discuten, de manera enfervorizada y sumamente interesante los sociobiólogos actuales. Pero, en un determinado momento, somos nosotros los que damos el giro, o podemos darlo, a esa evolución fractal, no teleológica y, por lo tanto, ciega. Y es que con nosotros se da lo que entendemos por el reino del poder de la libertad. En este momento y en este reino, lo que es bueno o no lo es no sigue un orden puramente de supervivencia, sino que entran en juego otros valores: los valores que creamos conquistar los seres humanos. Creo que, desgraciadamente, la eficacia, el éxito, el producir por producir, la velocidad sin ritmo y la obtención competitiva de beneficios —o lo que es lo mismo, la supremacía de los medios sobre los fines— dominan en exceso nuestro mundo. Con ello no quiero decir que la eficacia y la competitividad no tengan su lugar, lo que subrayo es que lo que consigamos tiene valor solo en relación con cada uno de los individuos y su real autonomía. De ahí la necesidad de volver a reclamar una libertad no ya de consumidores sino plenamente humana, y ahí entran en juego los derechos. Por eso la protección de los derechos se convierte hoy en una de las tareas más urgentes desde el punto de vista sociopolítico.

Existen muchas formas de resistir al poder con mayúscula, de delinear alternativas políticas, de rebelarse culturalmente contra la hipertrofia de la

agresividad y de la violencia. En cualquier caso, la defensa firme de los derechos propios de la autonomía humana me parece una tarea esencial. Algunos han hablado de que hay que ser demócratas fundamentalistas. Independientemente de que la expresión no me gusta, tampoco creo que el contenido sea el correcto. No hay que ser fundamentalista en nada; lo que hay que ser es radicalmente crítico y desobediente ante las normas que no sean el espejo de nuestra libertad. Yo creo que es así como se defienden los derechos, y después de modo práctico, concreto, puntual, cotidiano y directo. En este punto voy a realizar una pequeña digresión. Me refería antes al intelectual crítico tipo Chomsky. ¿Dónde lo encontramos hoy si miramos a nuestro alrededor? Porque da la impresión de que eso también es ya un imposible, y es que ni siquiera la intelectualidad adorna ya al poder. Escribía el filósofo Hume que el que gobierna necesita rodearse de credibilidad y esta se la otorgan los teóricos. Es cierto que Chomsky, cuando habla de los intelectuales [34] , se refiere a los que tienen voz pública, le da un sentido muy preciso. Voy a contar una anécdota que me hace bastante gracia. Un colega mío dice que tiene un diccionario de filosofía y que en una de las voces de ese diccionario —la palabra intelectual— se remite a otra voz que dice: «véase imbécil». Me parece un poco exagerado. Pero en la época en que vivimos, da la impresión de que el intelectual está de sobra, incluso el que da credibilidad. Ya no se necesitan ni siquiera adornos. El descaro suple. Si eso es así, la labor de una persona libre se ha vuelto sumamente difícil; hay muy pocos sitios para ejercer esa libertad sin censuras (o autocensuras), como hay muy pocos ecos, pocos medios, ni siquiera comprensión para quien de esta manera actúe. Solo hay que echar un vistazo a lo que nos ocurre, mírese de nuevo alrededor. El desierto es grande, es tal vez el signo de los tiempos, el símbolo de una época que ha dimitido en exceso de los ideales.

Vuelvo a la moral. La he tomado como última causa de lo que, a través de la ideología, conduce a la extrema derecha y he dicho que el hiperutilitarismo está en la raíz de que la democracia haga aguas. La extrema derecha se aprovecha de ello, y las ideologías se cobijan en lo que los medios de comunicación imponen. Me gustaría, para acabar, añadir alguna consideración más respecto a una ética que no se agota en las decisiones estratégicas, en los cálculos puramente racionales. Por interesantes que estos sean —y a mí como juego intelectual me gustan mucho—, además tienen su utilidad. Creo que una concepción de la moral

que tenga en cuenta los derechos de todos y cada uno de los individuos no puede por menos que nutrirse de sentimientos morales. Cuando hablo de sentimientos morales no me refiero a las emociones —uno de nuestros males es remitir toda la sensación a lo inmediato, a lo efímero— ni a los sentimientos sin más. Me refiero, más bien, a esos sentimientos que componen la sustancia de la moral. Piénsese en la indignación ante una situación injusta, ése es un sentimiento moral referencial a los hechos y en el que interviene la inteligencia (como es obvio). Piénsese en la vergüenza que sentimos —o deberíamos sentir— cuando somos conscientes de que hemos obrado mal. No quisiera yo resucitar —como intentó hacer el filósofo polaco Kolakowski— un sentimiento de culpa con raíces religiosas. Cuando hablo de sentimientos morales pienso en las relaciones recíprocas entre nosotros y los demás, en las relaciones internas, y no de meras mercancías entre nosotros y el resto del mundo. Esos sentimientos, al contrario que las emociones, son moldeables, están a nuestra disposición y somos, por tanto, responsables de ellos. Un mundo bajo en derechos reales es un mundo bajo en sentimientos morales y estos, repito, no son gestos, etiquetas o actuaciones estetizantes —un mal bastante extendido en este país—.

Los sentimientos morales son útiles, en la medida en que no parten de una actitud *light* , y son suaves en cuanto enlazan con los otros, nos unen con el resto de los ciudadanos, nos indican que estamos en el mismo barco (dentro de él), con el mismo destino. Creo que solo así crecen los derechos, y las instituciones tendrían que posibilitar (si no incitar) que desarrolláramos los sentimientos en cuestión, y los grupos y movimientos que aspiran a un mundo más justo tendrían que hacer lo mismo. Sucede, sin embargo, que no espero mucho de las instituciones y tampoco me entusiasman los grupos tradicionales que nos dicen que han nacido para cambiar este mundo. Somos nosotros los que tenemos que desarrollar los sentimientos de pertenencia a una comunidad moral dentro de la cual la falta de respeto a los derechos se nos debería hacer insoportable.

En el recorrido que va de la extrema derecha a los sentimientos, nos hemos encontrado con la democracia, con las ideologías y con la moral. Escribió —quizás con ironía— Jorge Luis Borges que la moral es una ilusión. Si por ilusión se entiende engaño —que es como la utilizó Freud para referirse a la religión— estoy en completo desacuerdo con él. La moral, por el contrario, consiste en hacernos artistas de nosotros mismos.

Más aún, la creación más excelente que puede realizar un ser humano es, precisamente, la de ser moral con los demás. A través de la moral, nos despegamos de la naturaleza, creamos el mundo de los humanos sin dejar de pertenecer a ella. Por usar la expresión de un naturalista como Aristóteles: nos divinizamos un tanto. La moral sí es una ilusión, pero en un sentido muy distinto al de engaño. La ilusión se entiende como una meta, como júbilo ante lo que queremos realizar, como impulso que, aunque se frustre, podría ser semilla y dar frutos. En este sentido, la moral tiene siempre un trozo, un fragmento, una pizca de utopía. Nada extraño, pues el paso de lo que es a lo que debe ser tiene algo de utopía. Conseguir que los derechos sean de todos, que no nos los robe la extrema derecha ni nadie es algo utópico, es una ilusión. Pero es una buena ilusión. Soy muy escéptico en lo que atañe a lograr un mundo pleno de derechos. Bertrand Russell se definió a sí mismo como un escéptico apasionado. Podríamos seguirle y afirmar que, a pesar de todas las dificultades y en contra de todos los pronósticos, hay que continuar con pasión promoviendo nuestros ideales, aunque solo sea, como dijo el clásico, «por si acaso».

## 2. ÉTICA E IDENTIDAD LOCAL EN UN MUNDO GLOBAL

Este segundo epígrafe lo voy a dividir en tres partes. En la primera, y a modo de introducción, me gustaría precisar dos palabras que aparecen ya en el título. La de identidad y la de global. En la segunda me referiré a lo que genéricamente se entiende por cultura, tanto por cultura individual como colectiva. Y, finalmente, en la tercera aterrizaré en mi pueblo, Euskadi, para ver en qué sentido tendríamos que mantener lo que consideramos que es nuestra identidad dentro de un mundo cada día más globalizado.

Comencemos con la identidad. Escribía el filósofo inglés David Hume que pocas palabras hay más complicadas en filosofía que la palabra identidad. Efectivamente, aunque la usamos constantemente, como cuando decimos que «el niño es idéntico a su madre», entramos en un verdadero laberinto en cuanto comenzamos a analizarla. Solo algún ejemplo sencillo. No es lo mismo la identidad lógica de $A$ con $A$ , la ontológica o real de Francisco respecto a Francisco (a sí mismo), o la moral (es decir, la supuesta identidad que yo alcanzaría con mi ideal ético o moral. Así, por ejemplo, ser digno de estima o ser modelo para otros o gozar sin más en

este mundo durante el tiempo que se me dé de vida). Como vemos, la noción de identidad comienza a tambalearse en cuanto se le mete el bisturí. No es extraño, por tanto, que se haya discutido, utilizando un lenguaje matemático sofisticado, sobre el sentido o no de identidades colectivas como lo son las de los pueblos. Todo ello se complica, además, cuando se interpone en la discusión el interés ideológico y político. Así, no es extraño oír fuera (y dentro) de Euskadi que el nacionalismo [35] vasco es identitario. Yo nunca he llegado a comprender bien qué es lo que quieren decir con ese término aquellos que lo han sacado de la chistera como saca conejos el prestidigitador. Probablemente intenten decir que el nacionalismo vasco ha creado, artificialmente, una identidad rígida y excluyente. Ellos, por el contrario, y como sanos españoles, franceses o belgas, gozarían de una identidad robusta pero abierta y flexible. Es obvio que la distinción es, muchas veces, puramente mágica. Y es que una supuesta identidad tan abierta y flexible como la suya no tendría por qué temer que otros (los vascos o quienquiera que sea) tengan la suya. La conclusión que quiero, en fin, sacar respecto a la idea de identidad es que se trata de algo sumamente complejo, que puede llevar fácilmente a la confusión y que se usa, muchas veces, más como arma de fuego que como concepto claro. Por mi parte, cuando hable de identidad usaré la palabra en su sentido más simple y familiar: aquel conjunto de rasgos que poseen un individuo o un pueblo y que lo caracterizan. Dejo abierta la cuestión de cómo habría que tratar dicha identidad.

Pasemos a lo global. La idea de globalización y antiglobalización ha sido el debate estrella de los últimos años, sólo oscurecido por los acontecimientos del 11 de septiembre y sus consecuencias desde entonces. El movimiento antiglobalización denuncia, entre otras cosas, el poder del capital no sujeto al control de los ciudadanos, la mentira consistente en hablar de un progreso común y el no menor engaño de que no existe alternativa política al liberalismo económico. Ahora bien, ultracapitalistas, capitalistas moderados, socialdemócratas y todo el movimiento antiglobalización (que afortunadamente manifiesta también un alto componente moral a favor de una armonía humana, basada no en el éxito sino en la solidaridad) están de acuerdo en que vivimos en un mundo o planeta que se ha hecho global. La vieja predicción de la aldea global [36] se ha hecho realidad. Esto es indiscutible. Los transportes, las comunicaciones,

las nuevas tecnologías, la informática, las redes, lo virtual y todo lo que compone eso que ha dado en llamarse el ciberántropo, son un hecho incuestionable. Hoy no podemos existir aislados. En el siglo XVII , Japón quedó, por decisión propia, totalmente aislado. China, por su parte, se ha mantenido durante mucho tiempo de su historia encerrada entre montes, mar y desierto. Otro tanto podríamos afirmar de varios países o minipaíses de África y América. Los muros, sin embargo, han caído. Hoy se puede encontrar uno en Bali con un grupo que habla euskera y en un lugar remoto de Kenia con otro grupo que bebe Coca-Cola. El planeta tierra se ha achicado y sus más de siete mil millones de habitantes se intercambian, se mueven en los flujos migratorios o simplemente se comunican a velocidad del rayo (cuando la Asociación contra la Tortura fue clausurada por la policía comenzó a poner varias páginas web en lugares tan distintos como Chile o Nueva Zelanda). La conclusión, en fin, que deseo sacar con relación al término global o globalización es que se trata de un fenómeno imparable que conviene reconocer. Un fenómeno que, como todos, ofrece su buena y mala cara, y que de nosotros dependerá que triunfe una u otra.

Pasemos ya directamente a la segunda parte. ¿Qué es la cultura? No me voy a extender porque está presentado extensamente el tema en el primer capítulo de este trabajo, solo haré un resumen de lo dicho. No voy a detenerme en las muchas definiciones que se han dado o recrearme en su etimología (viene de *colo* , cultivar, como ya he expuesto), sino que me limitaré aquí a repetir una breve descripción que nos posibilite luego analizar nuestra cultura local dentro de la universal o global. Los humanos poseemos dos sistemas para procesar información. Uno es el genético y otro es el cultural. Uno está compuesto por los genes y el otro, tal y como ya dije, lo ha bautizado el biólogo Dawkins, por memes. Si yo tengo las células, tejidos y órganos que tengo es porque mi genoma o conjunto de genes son los que son y no los de Elena o Igor. Por los genes o unidades mínimas de información y herencia que me han tocado en suerte por medio de mis padres, el color de mi pelo es el que es (o más bien que era) y mi altura no llega a la de un gigante, pero tampoco es la de «Fausti el enano». Sobre este hecho producido por la naturaleza tenemos poco poder. La evolución nos ha colocado en donde nos ha colocado y solo podemos enmendar sus males con la biomedicina. Poco más. Bien distinta es la situación si nos fijamos en los memes o productos culturales que transmitimos de generación en generación a través de las estructuras

sociales en las que nos encontramos. Jugar al fútbol es un meme. O, mejor, es un conjunto de memes, compuesto por unas reglas e instituciones que lo acompañan. Los memes o elementos conformadores de la cultura son los que dan lugar a la religión, la ciencia, la política, el deporte y todo aquello que realizamos, con mayor o menor libertad, en la sociedad. Es obvio que unas culturas, o conjunto de memes, son muy distintas a otras. Estoy seguro de que nos aburriríamos en Australia jugando un juego que se parece al que de pequeños jugábamos con las canicas. O no nos reímos con los japoneses cuando estos se desternillan ante, para nosotros, cualquier tontería. Nada digamos de los chistes. A mí me suele resultar muy difícil, si no imposible, hacer reír con un chiste, una salida irónica o una indirecta a un catalán. Y es que, siendo como somos muy semejantes genéticamente los humanos, culturalmente nos diferenciamos enormemente. No hay más que echar un vistazo a las lenguas. Es sorprendente que con el mismo cerebro podamos producir tantas lenguas diferentes (unas seis mil en este momento, aunque algunas en proceso de extinción rápido). Lo que se llama, en suma, acervo cultural humano es inmenso, se acumula de generación en generación, va cambiando también según las generaciones y, cómo no, va perdiendo o ganando memes o componentes culturales. Me contaron de pequeño que un médico portugalujo, don Pelayo, era famoso no por su medicina o por ser un librepensador (en medio de meapilas) sino porque no usaba pañuelo de tela y se limpiaba con pañuelos de papel. Mi infancia, sin embargo, no toleraba eso. La de mi hijo se movió entre el pañuelo clásico y el pañuelo de papel y la de mi nieto solo usa pañuelo de papel.

Dos cuestiones decisivas antes de continuar. La primera es que la cultura, al revés que la configuración genética, la hacemos nosotros, está en nuestras manos, somos responsables de ella. A la cultura hemos de darle la dirección que deseemos y que por supuesto será más o menos racional. Aunque después volveré sobre ello, no estará de más alertar contra un nacionalismo que en vez de ir creando una cultura siempre en evolución se sienta en la cómoda silla de la tradición. La tradición, importante como es, se convierte en algo inerte y muerto si no se le da, en cada generación, la energía propia de la voluntad humana. Es verdad que cuando se critica al nacionalismo vasco por estar mirando hacia atrás, como la mujer de Lot, hay frecuentemente en dicha crítica intencionalidad política y exageración. Pero no es menos cierto que otras veces tendríamos que entonar el *mea culpa* . Y es que es algo tentador introducirse, como el miembro de la tribu

lo hace, en la corriente cultural heredada sin mayor esfuerzo, dejando de lado la libertad individual.

La otra cuestión bien decisiva es esta: aunque las culturas se encarnan en los distintos y variados pueblos que existen en el mundo, la cultura, en sentido estricto, está en los individuos. ¿Por qué? Porque la cultura, formada por el conjunto de memes a los que hice referencia, se asienta en el cerebro. Y los cerebros son individuales. De la misma forma que mi genoma es el mío y no el de Aitor o Fátima, mi cultura no habita en el cielo o padece en el infierno. Está, como no podía ser de otra manera, en mi cerebro. Es obvio que los distintos cerebros interactúan y que la comunicación, la elaboración de proyectos comunes, la crítica recíproca o el intercambio afectivo y sexual con los cercanos hacen que los individuos que viven en un territorio compartan historia, costumbres y hasta muchos genes parecidos.

Si quisiera resumir o sintetizar lo que he dicho con relación a la cultura universal tendría que recordar que la hacemos los humanos en vez de estar ya dada, que comienza por los individuos y se expande a través de todo el cuerpo social, que es universal y local, que puede usarse bien o mal (como enseguida indicaré con más detalle) y que envuelve nuestras vidas. Un humano sin cultura, sin información a transmitir a los demás es más inconcebible que un hombre sin cabeza.

Es el momento de pasar a nuestra cultura local enlazada con las diversas culturas que configuran la humanidad. Añado que cuando hablo de cultura lo hago, tal y como antes indiqué, en su sentido más amplio. Lo cual implica que la política está también contenida en la cultura. O, dicho de otra forma, que a nuestra cultura podría competirle su propia política. Pero no de manera mecánica (como un trasnochado nacionalismo propone, el nacionalismo que se ha llamado visceral, seudorromántico o que otorga a la nación un alma como los niños dan vida a lo inanimado, en la estela de Ernest Renan) sino construyendo nosotros nuestro puesto en el conjunto de los pueblos, cultural y políticamente distintos [37] . En este sentido, y antes de considerar, de modo positivo, cómo tendría que articularse lo cultural y lo político en nuestra sociedad vasca, me voy a fijar en tres aspectos que suelen proponerse como los auténticos motores de nuestra identidad cultural. Se trata de la lengua, de la historia y de la tradición. Es obvio que los tres aspectos en cuestión son fundamentales. Ocurre, sin embargo, que es fácil absolutizarlos y, así, vaciarlos de su verdadero contenido.

Comencemos por la lengua. Y más concretamente por el euskera. Insistir en la originalidad de esa lengua ancestral, propia de los vascos, sería superfluo puesto que se trata de un hecho bien sabido. Sirvan, en cualquier caso, estas palabras de un libro conocido:

> El grupo más distintivo entre los europeos son los vascos que constituyen la primera rama que se separa del resto de las poblaciones europeas antes de que cualquiera de las restantes se separe de las demás. La lengua vasca es también la más distintiva de las lenguas europeas... El vasco no está relacionado con ninguna familia de los idiomas existentes en el mundo. Puede que haya sido el lenguaje hablado en Europa hasta la llegada, hace 10.000 años, de los inmigrantes neolíticos, que importaron la primera lengua indoeuropea al mismo tiempo que la agricultura y otros avances culturales. Desde el punto de vista de la lengua, los vascos parecen ser los únicos europeos que pueden aspirar, pues, a la privilegiada posición de protoeuropeos.

Los autores no hacen sino repetir lo que la genética de poblaciones había mostrado ya. Este puro hecho debería movernos a mantener esta lengua no como una reliquia sagrada sino como una referencia cultural incuestionable. De ahí que el respeto y la promoción del euskera sean esenciales a la hora de materializar cualquier proyecto político-cultural. Ahora bien, una vez reconocido lo anterior, hay que añadir que se puede hablar euskera y ser profundamente antivasco. O se puede hablar euskera y ser profundamente inculto. La lengua, por tanto, por importante que sea, no llena ni mucho menos todo el espacio cultural. O todo el espacio político. Los irlandeses, por ejemplo, hablan inglés. Podrían haber escogido como lengua el gaélico contra los anglos y los sajones que los invadieron. Pero, repito, hablan inglés. Y no por eso han perdido su identidad. Ayudemos y ayudémonos de la lengua siempre y cuando esta se sitúe dentro, como dije, del cerebro de cada uno de los individuos y no como una abstracción que sobrevolara nuestras cabezas. Más aún, de la misma manera que todos deberíamos hablar euskera, a todos deberíamos incitar a hablar inglés, francés y hasta hindú o bengalí. Porque es este el mundo que nos espera y no el de una ya superada ruralización.

Pasemos al segundo aspecto, a la historia. Es obvio también que nuestra historia constituye el fundamento de la vida que hoy vivimos y la condición de nuestra existencia. Es, desde luego, mejor conocer la batalla de Arrigorriaga del año 867 que no conocerla. Y es necesario conocer los datos recientes de nuestra historia mientras que su desconocimiento nos dejaría desnudos ante nosotros mismos. Pero como observaba H. Arendt, la historia es siempre selectiva. Dicho de otra manera, los que escriben la historia

cuentan o silencian lo sucedido no tanto mirando a los hechos cuanto mirando a lo que se proponen inculcar al lector. Y esto sucede en todos los pueblos. De ahí que una actitud cultural valiente no tenga miedo a reconocer los propios errores, a ser realmente autocrítica con ella misma. La historia, por tanto, hay que estimarla, pero en modo alguno absolutizarla. En este sentido es necesario conocer también las historias ajenas. Decía el alemán Max Müller, célebre historiador de las religiones, que quien conoce solo su religión no conoce ninguna. Y otro no menos famoso le contestó que el que no conoce la propia tampoco conoce la de los demás. ¿Quién tiene razón? Los dos. Y es que solo se conoce lo propio tomando nota de lo ajeno y solo se conoce lo ajeno si uno, previamente, se ha medido con uno mismo, ha sabido entroncarse en lo más cercano. La historia, en suma, es imprescindible. Solo que es un dato; dato importante pero no único ni unidireccional.

Otro tanto habría que decir con relación a la tradición. La tradición suele entenderse como el conjunto de costumbres y valores que hemos recibido de nuestros mayores y que transmitimos a los que nos siguen. La cultura, tal y como antes indiqué, es lo que vehicula la tradición. La tradición es, sin duda, el suelo que pisamos, lo que nutre nuestra vida. Pero no es verdad que algo merezca la pena conservarse por el mero hecho de que esté enraizado en la tradición. Por poner un ejemplo cercano. La fiesta de los toros (también llamada, por cierto, fiesta nacional) está extraordinariamente enroscada en la tradición española. A mí me parece, sin embargo, una inmoralidad puesto que inmoralidad es hacer sufrir a un mamífero con un sistema nervioso tan desarrollado como el de los toros. O dando un paso más, vuelvo a poner el ejemplo de la ablación del clítoris. Esta es una tradición, más o menos religiosa, en muchas culturas. Por mi parte, insisto, es una inmoralidad que debería desaparecer. Las tradiciones, en consecuencia, además de respetadas, han de ser filtradas según nuestro criterio.

Estamos ya en situación de concretar la relación entre lo local y lo universal. Tal concreción me gustaría resumirla en seis breves puntos. Con ellos concluyo este apartado. Vayamos al primero.

La relación entre lo local (Euskadi) y lo global (el mundo, Europa, España, Francia) ha de ser dialéctica. Sé que esta palabra es rara y pertenece al vocabulario filosófico en donde se la oscurece aún más. Expuesto con mayor sencillez, quiere decir que lo local y lo global han de estar en

correlación constante, en interacción constante. Como lo está el padre con el hijo o el hijo con el padre en una relación viva y fructífera. O como lo está el que ama a una persona con la persona amada. Se ha dicho una y mil veces que no es posible convivir con alguien si no se dan, al mismo tiempo, estas dos condiciones: no perder la libertad individual y unirse con el otro. Es eso lo que deberíamos, creo yo, hacer los vascos. Vivir fuerte, autónoma y libremente nuestra cultura y, al mismo tiempo, compenetrarnos con las restantes (y, en especial, con las de los pueblos de Europa).

En segundo lugar, la cultura, tanto en su cara interior (*in casu* , Euskadi) como la exterior (el resto del planeta) es algo que se conquista. Esto es fundamental. La cultura, claro está, no se inventa. Uno viene al mundo en un contexto determinado y rodeado de un conjunto de bienes. Es lo que, por ejemplo, han puesto de manifiesto los llamados comunitaristas en su oposición a los liberales. Según estos últimos, cada individuo sería como un átomo sin entorno adicional. Y esto no es verdad. Ahora bien, es tarea de cada uno de nosotros recrear y hacer propia la cultura recibida. En caso contrario reproduciremos mecánicamente lo recibido. O perderemos lamentablemente ciertos bienes. La música coral, por ejemplo, ha sido uno de los memes más típicos de Euskadi. Tengo la impresión de que se va perdiendo. A Bergamín tal vez le parecería bien («No hay cosa más tonta que un orfeón», llegó a escribir). A mí me parece que es un mal. Y si va desapareciendo se deberá a la incapacidad que hemos tenido los que creemos que es un bien mantener la tradición en cuestión. La cultura, conviene repetirlo una y otra vez, es cosa nuestra. No de los genes. Es cosa de todos nosotros.

En tercer lugar, conviene señalar el método para vivir y propagar la cultura heredada. Se puede, de hecho, imponerla dogmáticamente, usando el poder sin más. El burka de las mujeres en Afganistán es una costumbre (mala costumbre) de los pastunes que después el fundamentalismo islámico ha inculcado a garrotazos. Pero la cultura es vida en manos de los humanos y no debe seguir esas vías. Escribía un socialista utópico de hace más de un siglo (de esos socialistas que ya no existen) que la violencia hay que utilizarla no contra las personas sino contra las cosas. Lo que quería decirnos es que las cosas tienen que ser transformadas por nosotros mientras que con las personas siempre está de sobra la violencia. Y es que la violencia, al contrario que la agresividad de los animales, es hipertrofia cultural; es decir, ceguera ante la cantidad de posibilidades que tenemos

para cambiar las cosas sin lesionar o causar daño a los demás. Sé que la violencia está instalada en el corazón (un corazón de piedra) de nuestro mundo. Sé que es multilateral. Y sé que la padecemos de modo sutil o menos sutil cotidianamente. Pero yo estoy hablando ahora a aquellos que desean construir su comunidad sociopolítica desde un punto de vista claramente euskaldún (o, mejor, *euskaltzale* . O, mejor, actuar como un *hiritar* o ciudadano vasco). Y en este sentido creo que a la hora de resistir un pueblo culto es astuto, insumiso, duro, consciente de sus ideales, sabedor de sus derechos, pero no violento. La violencia política mata la cultura. Y una cultura muerta lleva a la violencia.

En cuarto lugar, en la correlación con las distintas culturas (que no hay que confundir con el multiculturalismo, un tema por sí mismo de la filosofía política en el que ahora no me interesa entrar) se requiere saber elegir. Antes he puesto ejemplos de costumbres o memes que no creo que haya que perder mientras que otros están de sobra. Una vez más esta es responsabilidad nuestra. Un individuo o un pueblo con inteligencia, seguro de sus valores, dispuesto a gozar de otros o a crear algo inédito intentará que la comunidad se enriquezca en todos sus aspectos. Nadie nos va a garantizar que acertemos. Solo que, si no existe esfuerzo alguno, si no se investiga, si hay vacío intelectual el individuo o el pueblo se desvanecen. No se vive eternamente de rentas. Pienso que es este un asunto grave en Euskadi. Tan grave que me voy a detener en el punto que sigue. Y lo voy a hacer con claridad, sin morderme la lengua.

Si la vida cultural exige renovación, estudio e intercambio, entonces mi opinión es que en Euskadi estamos mal. Y que peligra la base de una auténtica construcción que no se reduzca meramente a palabras. ¿Dónde están los intelectuales vascos con voz suficientemente amplia como para que se les escuche en cualquier esquina del planeta? ¿Dónde está una Universidad potente que sea capaz de desarrollar nuestra cultura y enlazar con la de los otros? Las preguntas podrían multiplicarse. Se me objetará inmediatamente que he exagerado. No lo creo. Pienso, por el contrario, que me he quedado corto. Y estoy dispuesto a demostrarlo con datos. O se me objetará que esto es así porque carecemos de medios adecuados y estamos acosados desde fuera. Una vez más me parece una media verdad que no justifica el estado de cosas. Los medios adecuados, si no existen, es culpa, en buena medida, del mismo nacionalismo vasco. Nadie le impide una buena agencia de noticias propia o un periódico que no sea parroquial, sino

que pueda competir con cualquier otro. Nada digamos de la posibilidad de las instituciones para proporcionar estudios, investigaciones o seminarios que no se limiten a recordar nuestro pasado o el folclore presente. Y esto es grave. Porque de esta manera estamos segando la hierba debajo de nuestros pies. Si no se organiza un conjunto de personas preparadas, si no se difunde entre la población el deseo de estar al día y si no somos capaces de competir con las culturas de otros pueblos en medio de los cambios que las nuevas tecnologías están poniendo en pie, desapareceremos del mapa. Se habla (y está en su punto que se hable) del ámbito de decisión vasco. Pues bien, el ámbito en cuestión tendría que comenzar desarrollando lo que acabo de exponer. Cuando se hablaba de, por ejemplo, la Brunete mediática a finales de los noventa, se estaba haciendo referencia a un hecho muy real. Pero no se da el paso siguiente, paso que debería consistir en crear los instrumentos propios para defender lo propio, dialogar con quien quiera hacerlo y confrontarse con quien esté enfrente. Lo malo, además, de lo que vengo diciendo es que no se ve intención alguna de cambiar. Lo que he expuesto lo digo con una cierta desesperanza. Es probable que, como tantas veces, quede en lamento. Pero no creo, desgraciadamente, que impulse ningún propósito de la enmienda que dure más de unas horas. Ojalá me equivoque.

Paso al punto último, al sexto. Con él voy a acabar. La identidad local o vasca tiene que ser vasca y universal, sin duda. Conseguirlo supone entender la identidad como un conjunto de rasgos distintivos que se modifican a lo largo del tiempo y que dependen de nosotros. Pero ¿cómo hemos de mantener tal identidad sin exclusión de las otras identidades? Y, sobre todo, ¿cómo hemos de mantenerla sin ser engullidos o aculturizados? Permítaseme, antes de contestar, que haga una breve referencia al pueblo judío. Es bien sabido que no hay forma de definir la supuesta identidad hebrea. Theodor Herzl, el fundador del sionismo [38] , y que no era expansionista sin escrúpulos como A. Sharon, no se cansaba de repetir: «Somos un pueblo, somos un pueblo». Quería decir que ciertas características unitivas, peculiares y que se han mostrado positivas a lo largo de la historia o que necesitan protección ante ataques injustificados merece la pena conservarlas. Más aún, es una tarea moral su conservación. Dejemos a los judíos con sus virtudes y con sus defectos y volvámonos a los vascos. Creo que debemos mantener aquello que nos constituye como tales. La pregunta inmediata es, sin embargo, esta: ¿No es necesario para ello un poder político? Por mi parte cada día soy más escéptico respecto al

rol que tienen que jugar hoy los Estados. Pienso que se han quedado viejos y que una política con una visión amplia no tiene más remedio que ir delineando una sociedad de pueblos con normas internacionales y sin las limitaciones cuasidivinas que los Estados nacionales imponen a sus vecinos. Pero sucede que nos encontramos aún en una situación en la que los Estados mandan. En este sentido la conservación cultural de lo vasco requiere, sin duda, capacidad popular para mantenerse en lo que se posee y compartirlo después con los demás. De ahí que la noción de libre determinación me parezca básica. Y exigida por la cultura, entendida esta como ese conjunto de bienes que administra una determinada comunidad. Sé que los problemas técnicos que conlleva una política de autodeterminación son considerables. No sólo por la oposición de quienes no la toleran sino por las posibles divisiones internas y cantonalistas que pueden producirse (aunque yo supongo que Portugalete no pedirá nunca la autodeterminación). Sea como sea, la decisión libre respecto al propio futuro se sigue, tal y como hemos visto, de la concepción de una cultura firme, inteligente, en evolución y deseosa de ser compartida desde sí misma y sin imposiciones. Ésa es la tarea. Una tarea difícil. Y una tarea también apasionante. Para la que hay que conocer mucho, querer lo local y saber insertarse en lo universal. Como dejó escrito el citado Bergamín, la mejor forma de servir a lo universal es ser, de verdad, particular. Hace unos años el historiador británico Timothy Garton escribía, haciéndose eco de otras voces, que «la identidad no se define por quién es uno y con quién está sino sobre todo por la oposición a los demás». Es esto un gran error. La identidad, tal y como he defendido, es, primero, el goce de lo propio. Pero no como vivencia exclusivista sino como lo que posibilita, peldaño a peldaño, construir un mundo de ciudadanos. Un mundo en el que cada pueblo dé su color al cuadro total de la humanidad. Es así como uno puede decir «*Euzkotarren aberria Euzkadi da».*

---

[17] MAQUIAVELO , Nicolás, *El príncipe* , Barcelona, Espasa, 2012.

[18] KANT , Immanuel, *La paz perpetua* , Madrid, Tecnos, 2013, p. 48.

[19] Locke estuvo a su vez muy influenciado por Hobbes y su teoría sobre el Estado y el contrato social. Hobbes también estará presente en Rousseau y su *Contrato social* . Pero no debemos olvidar que la idea primigenia del origen «contractual» del poder, o la necesidad de un consenso entre la

sociedad y sus gobernantes pertenece a Francisco Suárez, filósofo y teólogo jesuita de la Escuela de Salamanca. De él la tomará Hobbes.

[20] Tanto Friedrich Hayek como Murray Rothbard pertenecían a la Escuela austriaca de Economía.

[21] M. BAKUNIN , «Socialismo sin Estado: Anarquismo», Marxist Internet Archive, 2001. [En línea] https://www.marxists.org/espanol/bakunin/socsinestado.htm

[22] GIDDENS , Anthony, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales* , Madrid, Cátedra, 2000.

[23] BOBBIO , Norberto, *Derecha e izquierda* , Madrid, Taurus,1998.

[24] La idea de masa tiene dos significados, uno es el de defender la autonomía y la independencia de los individuos y tiene que oponerse a la masa como algo que le absorbe. Pero, a veces, esta palabra, en manos de elitistas es peligrosa porque, en último término, significa desprecio a cualquier forma popular.

[25] Entre paréntesis: ¿sería acaso posible un N. Chomsky en Europa?

[26] BECK , Ulrich, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* , Barcelona, Paidós, 1998.

[27] FUKUYAMA , Francis, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica* , Ed. B, 2003.

[28] FUKUYAMA , Francis, *El fin de la historia y el último hombre* , Barcelona, Planeta-De Agostini, 1995.

[29] FUKUYAMA , Francis, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica* , Ed. B, 2003.

[30] No olvidemos la llamada «ley Mordaza» en nuestro país y sus consecuencias.

[31] ÁLVAREZ CHILLIDA , Gonzalo, *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002* , Marcial Pons Historia, 2002.

[32] ARANZADI , Juan, *El escudo de Arquíloco: sobre mesías, mártires y terroristas. El «nuevo Israel» americano y la restauración de Sión* , Madrid, A. Machado Libros, 2001.

[33] BECK , Ulrich, *Libertad o capitalismo: conversaciones con Johannes Willms* . Barcelona, Paidós, 2002.

[34] CHOMSKY , Noam, *Sobre la responsabilidad de los intelectuales* , Barcelona, Ariel, 1974.

[35] Nación procede del latín *nascere* y hace referencia al nacimiento, o, si se quiere, al lugar de nacimiento y nada más. Lo que sucede es que a nación se le han ido dando a lo largo de la historia un

sinfín de significados. Hay uno que sobresale, sin duda, y que fue sublimado de modo más o menos romántico por el pensamiento germánico. En concreto, por filósofos como Fichte, Hegel o Herder. En el fondo flotaba la ingenua creencia de que los germanos eran los herederos de la gran tradición del pensamiento griego. Una tontería que si se la toma en serio puede acabar en tragedia. Me gustaría recordar también que nación para Durkheim o Weber era una idea oscura. Totalmente de acuerdo. Yo añadiría, además, que ilimitable. Porque a no ser que se crea que un demiurgo trazó los límites de lo que es una nación, esta se desparrama y se escapa por todos los lados.

[36] El padre del término fue el sociólogo canadiense Marshall McLuhan.

[37] El filósofo alemán E. Tugendhat distingue entre nacionalismo agresivo y benigno. El primero toma la diferencia por superioridad, cree, en palabras de Renan, en un «alma nacional» como si de un ente vivo se tratara y, en su versión romántica, llega a divinizar la nación como si sus límites hubieran sido trazados por el dedo de Dios. Tal nacionalismo es rechazable por ilógico y, al final, por inmoral. Distinto sería el benigno. Este, reconociendo que siempre estaremos ligados, de una u otra manera, a la cuna, al entorno, a las vivencias primeras y al amor, a lo que nos es más propio, avanza, paso a paso, hasta una universalidad que no es vacía.

[38] HERZL , Theodor, *El Estado judío* , Independently Published, 2017.

# III. ÉTICA Y ECONOMÍA

La ética de la empresa tiene sus orígenes en los años setenta en los EEUU. En España hubo que esperar hasta mediados de los años noventa para que se empezara a hablar de dicha ética. Se trata de lo que suele entenderse por «ética aplicada». Éticas aplicadas hay muchas, por ejemplo, la de los animales, la de la publicidad y la más desarrollada de todas, la bioética. Y consiste en aplicar la reflexión ética o moral a un fenómeno que, por su novedad o extraordinaria importancia, requiere una especial focalización moral. Hemos hablado de la bioética. La clonación reproductiva, *v. gr.* , que tuvo su sonado comienzo con la oveja Dolly, planteaba problemas hasta el momento inéditos. De ahí que la ética tuviera que revolverse sobre ella misma y estirarse para poder decir su palabra ante un hecho que puede modificar, radicalmente, la existencia humana. La ética empresarial o de los negocios (e, incluso, de las organizaciones), y que los anglosajones bautizaron como *bussines ethics* , es un caso similar. La empresa configura, nos dicen, el centro de las relaciones sociales en un mundo globalizado y poscapitalista. La empresa, en concreto, no se reduce a los directivos, los accionistas y los empresarios. Extiende, además, sus tentáculos hasta alcanzar a toda la sociedad. Sumemos a ello que, en la era del acceso, por tomar prestadas estas palabras a Jeremy Rifkin [39] , o de la información, y en la que la red es la tela de araña que chupa el resto de la actividad, la empresa se ha convertido en los capilares por los que fluyen muchas cosas; fluye el dinero financiero, la producción, las inversiones, las localizaciones y deslocalizaciones, la incitación al consumo y todo un conjunto de actividades que dan el tono a nuestra sociedad. No olvidemos que dicha sociedad está hecha con la horma del capitalismo [40] triunfante. De ahí que el espíritu emprendedor, la creación de grandes o pequeñas organizaciones, la valoración del éxito económico como marca del éxito humano y la interacción de la vida económica con la política sean características indudables de nuestra época. Es en este contexto en el que se

ha introducido el ya famoso RSE (Responsabilidad Social de la Empresa) o RSC (Responsabilidad Social Corporativa). Y proliferan como hongos estudiosos, publicaciones, encuentros y discusiones al respecto. La empresa no solo tendría que mejorar su código interno deontológico, sino que su responsabilidad, como indicamos, se extendería sobre todo el tejido social. La ética de la empresa, en suma, consistiría, dicho brevemente, en no centrarse de modo exclusivo en el beneficio y en las ganancias sino en una conducta moral y responsable respecto a lo que ofrece en el competitivo marco del mercado. Ahora bien, esta actitud entraría en contradicción, en principio, con una tradición que ha visto la economía y la ética como dos mundos opuestos e incluso irreconciliables. Porque el concepto de beneficio tiene una larga historia de desprestigio. Comienza, como enseguida ampliaremos, con Aristóteles, a quien el dinero, al ser algo convencional, le parece que es ocasión para la avaricia [41] . Con el cristianismo sucede algo parecido. La usura es condenada como opuesta a la justicia y a la caridad. Todavía en la obra de Shakespeare, *El mercader de Venecia* , podemos contemplar esta idea de ganancia como algo inmoral. Y en el marxismo, a pesar de las matizaciones del mismo Marx, el capitalista aparecerá como un rufián cuyo único objetivo es el lucro y la ganancia sin escrúpulos. Para rematar esta concepción de la economía, y en su concreción empresarial, un artículo del Premio Nobel de Economía, Milton Friedman, escrito en los años setenta, y desde la otra orilla, proclamará a bombo y platillo que la única responsabilidad de la empresa es ganar más y que extender la responsabilidad empresarial a la sociedad es una intromisión injustificada. La ética y la economía, en consecuencia, habrían caminado por separado en un largo periodo de nuestra historia. La ética y la economía se reconciliarían, sin embargo, al menos es esa su intención, en la nueva ética empresarial.

Lo expuesto es una sucinta descripción de lo que es la ética de la empresa en nuestros días, con algunos apuntes de los distintos momentos que llevan hasta la actualidad. Es evidente que un análisis más cerrado de lo que es la economía en su versión empresarial requeriría un detenimiento mayor. Y unos conocimientos que exigen ser expertos en no pocos campos; especialmente cuando la globalización o mundialización es un hecho innegable que trastoca muchos de los esquemas más usados hasta el momento. Por poner algún ejemplo: introducirse de manera exigente en la ética de la empresa no solo exigiría saber de ciencia (a la altura que se

quisiera colocar esta ciencia) económica y de las organizaciones. Exigiría estar al tanto de lo que fue el Sistema Breton Woods de 1944, el Banco Mundial y el Fondo Económico Internacional, los Informes del Club de Roma o de PNUD, etc. Y saber cuáles son las propuestas del GATT [42] y del Foro de Davos, por un lado, y del Foro Social y los Movimientos de Antiglobalización Capitalista, por otro. Quede simplemente señalado. Por nuestra parte y sin entrar en más detalles de los que consideramos imprescindibles para ofrecer un juicio moral sobre el tema, vamos a proceder de la siguiente manera. En primer lugar, haremos un recorrido, no muy largo, que nos coloque en la ética de la empresa, teniendo en cuenta los pasos que la han precedido. En segundo lugar, expondremos lo que es una (políticamente) moderada concepción de la ética de la empresa. La llamamos «moderada» porque no pasa de reafirmarse en una «socialdemocracia moderada» y porque no pone en cuestión el sistema en el que se basa la empresa que nos ha tocado vivir, sino que aspira, como mucho, a su reforma. Más aún, y más adelante lo indicaremos, utiliza la noción de «inversión ética», según la cual la ética no sólo pondría límites a la empresa, sino que le ofrecería la posibilidad de mayores ganancias. Y, en tercer lugar, criticaremos, desde una postura que podríamos llamar radical (e incluso utópica), la actitud que acabamos de exponer. Al final y como es obvio, comprometeremos nuestro juicio. Pasemos ya a la breve historia a la que hemos hecho referencia.

## 1. BREVE HISTORIA DE LA ÉTICA DE LA EMPRESA

La economía (y aunque no todos estén de acuerdo en este punto, como, por ejemplo, el filósofo Karl Polanyi, especialista en antropología económica) nace con Aristóteles. El mismo Marx lo ensalzó por haber sido el primero en distinguir entre valor de uso y valor de cambio. Aristóteles es el primero, al menos en el mundo occidental, que descubre el papel esencial del dinero como medida que posibilita los intercambios comerciales [43] . En su *Ética* y en su *Política* hará una distinción fundamental entre economía y crematística. La primera se ocupa de satisfacer las necesidades de la casa en cuanto que habrá de proveer todo aquello que sea necesario para la supervivencia [44] . La segunda, y por medio del dinero, se ocupa de

ganancias que podrían llegar a ser ilimitadas. Aristóteles está de acuerdo, como algo natural y normal, con la economía. Pero desconfía de la crematística (que, en realidad, será lo que hoy entendemos por economía) puesto que no solo utiliza el dinero, que sería convencional y no natural, sino que, al poder procurar ganancias ilimitadas, trastocará el recto funcionamiento de la ciudad. La escolástica, tal y como antes indicamos, continuará con este modo de juzgar el dinero. Todavía podemos encontrar viejos manuales de ética o de religión en los que se juzga usura, por ejemplo, prestar a más del ocho por ciento. Después vendrá, avanzando en el tiempo, lo que recibe el nombre de «mercantilismo» [45] . Tiene su origen en la época medieval en la que es el rey quien centraliza el comercio, los recursos y los impuestos. Pero comienzan a nacer no solo los gremios sino una fuerte y pujante burguesía. En un paso decisivo, y entrando de lleno en la modernidad con la revolución científica, tecnológica e industrial que le es propia, nos encontramos con lo que será un vuelco respecto a lo que había ocurrido hasta el momento. Sobresale en este capítulo Adam Smith, quien mantiene aún, siquiera a duras penas, unidas la ética y la economía. Otros contemporáneos suyos, sin embargo, optarán por una visión de la economía en la que pasa a un primer plano el egoísmo de cada uno de los agentes que compiten en el mercado. El egoísmo particular dará como resultado, fruto de una especie de magia («la mano invisible» de Adam Smith, expresión, por cierto, que solo usó una vez), positivos resultados en el terreno público. En realidad, se supone que existe una especie de armonía natural que logrará conciliar socialmente el apetito, por desenfrenado que sea, de cada uno de los individuos en la prosecución de sus bienes. Pero, en el intento actual por recuperar a Adam Smith, se insiste en cómo este, antes de nada, fue un profesor de moral. Por eso el libro de economía, *La riqueza de las naciones* [46] , debería ser comprendido a la luz de su otro célebre libro sobre los sentimientos morales, *Teoría de los sentimientos morales* [47] . Y es que, junto a la motivación que podríamos llamar egoísta y que nos hace entrar competitivamente en el terreno de los cambios comerciales, existiría, en un nivel más profundo, la simpatía hacia nuestros semejantes. Las motivaciones, por tanto, no se reducirían a la ganancia y a la economía puras. Los aspectos técnicos y los morales de la actividad económica no solo no estarían reñidos, sino que se complementarían.

Como insisten algunos intérpretes de nuestros días, el desarrollo unilateral de la concepción de una economía de pura ganancia habría oscurecido este aspecto esencial del padre de la economía clásica y que debería ser reivindicado. Sea como sea, nuestro autor es el exponente de un momento de extraordinaria expansión en todos los campos. En efecto, el impacto de la modernidad trastocará las relaciones hasta entonces existentes, dando lugar a una nueva imagen del mundo. Una imagen que aún lanza su luz, aunque sea pequeña, sobre nosotros. Suele hablarse también de la economía neoclásica y que irá acentuando los aspectos utilitaristas, racionales, calculadores y hasta especuladores de la mentada economía clásica. La llamada «neoclásica» comienza en la década de 1870. El economista francés León Walras es su máximo representante. Suelen recibir el nombre de «marginalistas» puesto que, siempre centrados en el concepto de utilidad, realizan un análisis exhaustivo de lo marginal de dicha utilidad. Su formalismo matemático es extraordinariamente sutil. Y esto va a ser decisivo. Más aún, es contra tal formalismo contra el que se van a revelar muchas de las voces que opinan que la economía, habiéndose desprendido de la ética como una acompañante incómoda o inútil, se cegará para comprender, de una manera adecuada, qué es el ser humano. Porque este no se reduciría a obtener ganancias ni se agota en la obtención, previa elección racional, de útiles. La teoría, como tantas veces se ha dicho (y no solo en el campo que nos ocupa), oscurece a veces en sus excesos los datos de la realidad, que es más compleja que lo que impone la horma teórica. De ahí que en los últimos tiempos se haya reaccionado contra la economía centrada en un agente racional egoísta, maximizador de utilidades y contra la idea de que la economía tendría que ser la orientadora, en su científica y madura concepción del mundo, de las acciones humanas. Efectivamente (y al margen de reorientaciones internas al desarrollo de la economía, como sería el keynesianismo), algunos autores —es el caso de Amartya Sen, premio Nobel de Economía del año 1988— han sometido a una dura crítica la concepción racionalista y utilitarista dominantes en la economía capitalista. Según este autor y otros más o menos cercanos, el mundo no habría mejorado, sino, más bien, empeorado con este tipo de economía y a pesar de sus predicciones optimistas. Las desigualdades sociales aumentan y si no ahí están las estadísticas que nos ponen de manifiesto cómo cada día es mayor la distancia que separa a los países pobres de los ricos. Y la llamada globalización, fenómeno ya imparable y que, sin duda, puede crear

una positiva conciencia planetaria, ha acentuado, no obstante, las desigualdades citadas. Ha roto, sin compasión, culturas bien establecidas y, por inversión, ha dado lugar a lo que se ha denominado «glocalización» y que, frente a un sano cosmopolitismo, consistiría en un movimiento reactivo contra todo lo que no es local. La crítica de Sen insiste en que se ha olvidado que los individuos dependen de sus capacidades (edad, sexo, oportunidades por estar en uno u otro lugar de este mundo, etc.) y que lo que importa es la calidad de vida [48] . Más aún, no es precisamente el egoísmo y la necesidad de ganancias lo que nos caracteriza, sino que nuestras motivaciones son mucho más amplias. De ahí que una economía que no tenga en cuenta otros componentes morales es ciega y nos llevará al caos (un caos que no hace falta esperar, puesto que lo encontramos ya en cada esquina). La empresa, por tanto, y como pieza central de todo el sistema económico, ha de tener en cuenta lo dicho. Y ha de tener en cuenta, por ejemplo, que su actividad no es ajena al medio ambiente, al acceso o no de medicamentos u otro tipo de problemas que afectan a la humanidad. Y un aspecto final que interesa resaltar de manera especial. Estos autores afirman, además, que la inclusión en la economía de la ética es rentable. De ahí la expresión, antes aludida, que empieza a tomar cuerpo entre los que se dedican a la ética de la empresa de «inversión ética»: si los empresarios inscribieran sus actividades productivas dentro de un esquema moral como el que acabamos de exponer aumentarían incluso sus ganancias. Es este un punto, repetimos, central sobre el que volveremos más tarde.

## 2. LA ÉTICA DE LA EMPRESA

Era necesario este recorrido histórico antes de entrar en la ética de la empresa en cuanto tal. O, mejor, en aquellos que consideran que esta ética aplicada es de interés y compete al filósofo moral dedicarse a ella. Es cierto que algunos de los que trabajan en dicha ética aplicada no tienen muy en cuenta la historia que, brevemente, acabamos de recorrer y se limitan a algo mucho más a ras de tierra y, por eso mismo, más acrítico. Su cometido suele consistir en lo siguiente. Señalan que una empresa está constituida por los directivos, por los empleados y por los accionistas. Pero que, al mismo tiempo y al estar inserta en la sociedad, ha de interactuar con esta. De ahí su responsabilidad social. La empresa no es algo aislado. Es, más bien, una

pieza productiva, al nivel que sea, que está en contacto, hacia fuera y hacia dentro, con el resto de los agentes sociales. Y que está, cómo no, en contacto también e imbricada con el mundo de la política. Desde este punto es desde donde se diseña una conducta que estaría regida por pautas morales que, a modo de engrase, hacen que funcione mejor la empresa. Se ha llegado a llamar a esta simple concepción de la ética de la empresa «integracionismo» [49] . Otros, sin embargo, dan un paso más. Retoman la historia que acabamos de ver para mostrarnos que la ética ha estado unida a la economía y que ha sido un desvarío separar la economía de la ética. Con esa separación todo valdría con tal de obtener ganancias, el mercado se considera intocable y la competencia, sin límites, es el índice de lo que un agente racional pone en práctica. Para esta segunda versión, más ilustrada, de la economía de la empresa lo importante sería saber reintegrar la vida económica en su trasfondo moral, constitutivo central de los seres humanos. No cuestionarán el capitalismo, sino sus excesos. No pondrán en cuestión el mercado, sino que lo considerarán uno de los medios del desarrollo humano, solo que sujeto a limitaciones cuando las necesidades básicas de algunos sujetos estén en peligro. E introducirán una noción que, aparte de estar de moda, se piensa que es un elemento corrector de los siempre amenazantes nubarrones que trae consigo el dinero, especialmente en su imponente y variada presencia actual. Se trata del concepto de ciudadanía. No somos consumidores, sino ciudadanos. No somos agentes competitivos, sino ciudadanos. No somos calculadores (véase Harsanyi, Becker, Gauthier…), sino ciudadanos. O, lo que es lo mismo, los individuos y las empresas, en cuanto conjunto de individuos, son, antes de nada, personas implicadas en el bien común de la ciudad y en la promoción de la libertad de cada uno de sus miembros. Sólo exigiendo, participando, protestando contra el dominio o jerarquías excluyentes podríamos poner en pie una política que sea justa y respetuosa con los deseos de la gente. La empresa, en consecuencia, ha de ser, por eso, una organización no únicamente de ciudadanos, sino que se inserte en la ciudad. Se notará, de manera inmediata, que esta concepción, más sofisticada y completa de la ética de la empresa, es casi una propuesta política. Y se notará que no se pone en cuestión el sistema capitalista, sino que se procede, por así decirlo, desde dentro. Sus representantes son, en fin, reformistas que tratan de reconstruir un mundo mucho más rico (solo que aquí la riqueza no es exclusivamente la del capital sino la de las capacidades y deseos de los seres humanos en

libertad). Es desde aquí desde donde fluye la responsabilidad social de la empresa (RSE). No se trataría, en modo alguno, de una moda importada de Norteamérica, de una añagaza de los empresarios para lavar su cara ni de una de las muchas ocurrencias de los filósofos [50] para seguir en sus puestos. La responsabilidad social de la empresa hundiría sus raíces en la mejor de las tradiciones económicas y nos mostraría el rostro más bello del hacer empresarial.

En este punto, es decisivo el concepto de responsabilidad. Es verdad que la responsabilidad pertenece al núcleo de la ética. Y es que responsabilidad (que viene del latín *respondere* , «responder») es lo propio de todo juicio moral. Si afirmo que es lícito matar (cosa que, a no ser que me vuelva loco, no haré) estoy obligado a dar cuenta de este juicio, a responder a las objeciones que se me pongan; a ser, en suma, responsable. El concepto de responsabilidad, sin embargo, tal y como aquí lo usamos, da un paso más. Porque se trata de ensanchar las dimensiones de los actos, de tener muy presente que, en un mundo complejo, nuestras acciones pueden alcanzar a todos, superando las barreras de lo más inmediato. Ser responsable es saber que las consecuencias de lo que hagamos no se detienen a las puertas de la empresa, sino que van mucho más allá. Por poner un ejemplo, la empresa Novartis entró en conflicto con el gobierno de la India a propósito de la fabricación de medicamentos genéricos que valdrían contra el cáncer y contra el sida. De esta forma se podría atender a un buen número de necesitados que, en caso contrario y si tienen que pagar las patentes de Novartis, se verían desprotegidos ante la enfermedad. Novartis, por su parte, apeló a los derechos que tenía sobre tales medicamentos para que estos no se pusieran al servicio público a precios bajos e incluso a ningún precio. Es obvio que, bajo los criterios de la RSE, el comportamiento de la empresa farmacéutica sería rechazable, puesto que al hacer dejación de sus responsabilidades se convierte en inmoral. La empresa, en consecuencia, no se debería limitar a pagar razonablemente a sus empleados, a tener en cuenta a los consumidores e, incluso, a redactar un código deontológico que mejore las condiciones de trabajo internas. La responsabilidad social de la empresa no se reduciría, por tanto, a compartir con el resto de la sociedad unos mínimos morales que en democracia todos hemos de tener en cuenta. Tampoco se trataría de una ética utilitarista que solo se fija en los resultados. Por importantes que estos sean, debería incorporar conceptos tales como respeto a todas las personas, solidaridad con los más necesitados

y una visión de los humanos que tenga como consecuencia comportarse con ellos como reales sujetos y no como objetos o enemigos a los que hay que vencer. Y una cuestión adicional para acabar este apartado. Los defensores de la RSE (y ahí incluiría también a Amartya Sen, tan benemérito en otros aspectos) afirman no menos, y ya lo insinué antes, que una empresa con ese capital moral (es el signo de los tiempos hablar de «capital humano», «capital social», etc.) saldría ganando; es decir, es rentable ser moral. Con lo cual puede nacer la sospecha de que al final la moralidad predicada no era tan pura, sino que acababa en manos de un (ese sí) puro utilitarismo. La sospecha se agranda cuando vemos que algunos empresarios han abrazado alborozados la RSE. Porque cuesta creer que una exigencia ética fuerte se acepte como un regalo. Más aún, hemos llegado a escuchar que directivos de ciertas empresas han comenzado a hacer una especie de apostolado para que se implante por todas partes el RSE. Y ya como última sospecha, los ámbitos filosóficos en los que ha nacido esta ética aplicada suelen situarse en áreas bastante conservadoras de nuestra sociedad. Se objetará que no es así y que tales filósofos pertenecen a lo que generalmente recibe el nombre de izquierda progresista (liberales en EEUU y socialdemócratas en la UE). Eso es verdad. Pero todos sabemos el poco caudal social que lleva el río del socialismo llamado democrático y hasta qué punto suelen ser indistinguibles a la hora de gobernar los partidos conservadores de los partidos sedicentes socialistas, como he planteado en el capítulo sobre ética y política. Es precisamente en esas sospechas y en algún argumento más en los que se apoya la postura que critica la concepción mayoritaria y dominante que se concentra alrededor del RSE. Es a ella a la que ahora pasamos.

## 3. LA CRÍTICA A LA ÉTICA EMPRESARIAL

Esta postura que critica la ética empresarial, desde actitudes distintas y sin que exista un núcleo claro en el que se apoye, podríamos llamarla oposición radical a la ética de la empresa, tal y como esta ha sido expuesta en lo que llevamos dicho. Y su oposición se centra, sobre todo, en la siguiente enmienda a la totalidad: en un sistema que es injusto, sus piezas o son injustas o es irrelevante lo que en ellas podamos realizar para cambiar, de arriba abajo, el supuesto sistema (económico y político, puesto que

ambos van juntos) injusto. En algunos casos le sonará incluso a sarcasmo hablar de la responsabilidad social de algunas empresas. Piénsese en las que se dedican a la producción y exportación de armas y que componen una tasa elevada del negocio mundial, asociado, sin duda, con la conveniencia de que haya guerras. Algo parecido podríamos decir de las industrias farmacéuticas que, en EEUU, y según detalló el estudio de Pignarre: *El gran secreto de la industria farmacéutica* [51] , son las que más beneficios obtienen, muy por delante de los bancos. Dejando de lado los casos concretos y concentrándonos en la desconfianza de esta actitud respecto a la triunfante RSE, habría que distinguir entre los que se oponen porque desearían una economía centralizada según los cánones marxistas y los que, libertarios o no, piensan que, efectivamente, la corrupción del sistema no se anula con parches al modo de los vistos. Aunque no tengan una alternativa a mano, se sienten insatisfechos con lo que existe y no quieren colaborar con la ocultación, la confusión o el simple interés personal. De los primeros, poco hay que decir. Y es que, nobleza obliga, parece que a la altura de nuestro tiempo debemos conceder que el socialismo real ha fracasado. Su fracaso puede ser más o menos relativo (no es lo mismo Cuba que Camboya o la antigua Albania), pero incluso sus defensores en el mundo occidental conceden que, por las causan que sean y una de ellas estribaría en lo apabullante del capitalismo en sus versiones más posmodernas, no es fácil defender una economía completamente estatalizada en la que desaparezca el libre mercado y la competencia entre los agentes socioeconómicos. El caso de China es paradigmático, como sucede también en Vietnam. Su desarrollo, desde estructuras de partido único en donde los derechos civiles son más que menguantes, se debe a haber adoptado una economía completamente capitalista. La entrada de China en la OMC y sus relaciones con el resto de los socios internacionales han sancionado una política económica que, en principio, suena a inconciliable con el marxismo clásico. Es verdad, habría que notar que algunos filósofos (me refiero a Cohen, Romer o Elster) piensan que hay que volver al concepto de justicia marxista. Son los llamados marxistas analíticos. A decir verdad, no se diferencian mucho de los liberales igualitarios, como el citado Amartya Sen o R. Dworkin.

De mayor interés me parece aquella corriente, más radical, que, más o menos cercana al marxismo, cuestiona la actual teorización de la ética empresarial por considerarla un apuntalamiento, solapado o descarado, del

puzle en el que consiste el sistema capitalista. No es que tengan una clara alternativa, pero esto no sería una objeción fatal. Y es que de lo que se trata es de mostrar una insatisfacción profunda ante la situación real de este mundo, insistiendo en que, por decirlo con palabras ya consagradas, «otro mundo es posible». De ahí que estén en contra de remiendos, por aparentemente fuertes que estos parezcan. A lo sumo pensarán que la transformación de la empresa por medio de cooperativas u organizaciones congestionadas podría ser una oportunidad para poner al descubierto las posibilidades de un modo de producir distinto al habitual. Y pensarán, además, que los cambios para que este mundo rompa con la injusticia que lo atenaza pasan por la sociedad; es decir, confiando menos en las estructuras políticas y más en los cambios parciales dentro de los movimientos sociales que, como semilla, podrían a la larga modificar, desde su raíz, la gestión política. A todo ello añadirán una objeción que ya la hemos anunciado anteriormente y que ahora recogemos para cerrar el capítulo de los que se oponen a la ética empresarial por considerarla una aliada del sistema. Recordemos que incluso en los más avanzados críticos de la economía capitalista sacaba la cabeza el concepto de «inversión ética». O, lo que es lo mismo, se sostenía que la ética, además de ser un componente insoslayable humano que va junto al altruismo, produce buenos réditos, hace que ganemos más. Es esto lo que no sería aceptable. Porque una cosa es actuar bien interesadamente, y otra desinteresadamente. En el primer caso, se ha vuelto a caer en aquel utilitarismo o consecuencialismo que, al menos en palabras, se intentaba superar. En el segundo, se actúa según las normas que uno considera justas y las consecuencias vendrán, si vienen (por utilizar la expresión evangélica), por añadidura. La distinción no es baladí. Todo lo contrario, me parece fundamental y establece la diferencia entre una ética aparentemente altruista y otra realmente altruista. Si queremos vencer al egoísmo, hagámoslo de verdad.

Comencé, en la introducción, mostrando cómo se ha ido gestando la ética empresarial hasta convertirse, en la actualidad, en una disciplina que se extiende rápidamente tanto en el plano universitario como entre los profesionales que trabajan en las muchas y variadas empresas que configuran el tejido económico. Después hemos hecho un breve repaso a los vaivenes de la economía en su relación con la ética. Era el trasfondo necesario para entender cómo ha surgido la citada ética empresarial. Y, en

unión con ello, hemos visto cómo se ha instalado una concepción dominante de la ética empresarial que, incluso entre los más críticos, quiere transformarla desde dentro del sistema capitalista en su modalidad actual. Es la ética empresarial mayoritaria, reformista y, en términos europeos, socialdemócrata (en su versión más avanzada). Enfrente se situarían aquellos que sospechan (no olvidemos el *dictum* de Nietzsche, según el cual en ocasiones es más importante una sospecha que un argumento) de la citada ética empresarial, puesto que sancionaría la situación tal y como está, sin entrar en las entrañas de un mundo que requeriría una cirugía más radical. A la hora de proponer alternativas, estas no suelen ser muy claras. Pero indicamos que este hecho no es suficiente para rechazar, como mera utopía, una crítica que pone el dedo en la llaga de los males de nuestro tiempo. No saber cómo resolver algo que está mal no implica que lo que está mal esté bien.

Si me preguntaran ahora, antes de acabar, cuál es mi posición y si comprometo mi juicio en relación con lo que he expuesto hasta el momento, mi respuesta es clara. Mis simpatías se sitúan junto a estos nuevos «maestros de la sospecha». No estoy en contra del libre mercado, pero sí de que todo se mercantilice. Ni en contra de la competencia, pero sí de que dé lugar a unas relaciones sociales que se asemejan más a una jungla que a una armonizada humanidad. Y añoro un socialismo libertario. Poco más puedo decir. O tal vez recurrir al Arcipreste de Hita. Decía el Arcipreste que lo que había escrito tenía por objetivo promover el amor a Dios, pero que, si no lo conseguía, que sirviera al menos para amar a los hombres (él seguro que pensaba en las mujeres). Algo similar digo yo. Si no sirviera la sospecha y la acción social a través de la sociedad para modificar, *in casu* , la economía y la empresa, quedémonos, siquiera provisionalmente, con lo mejor de la primera postura. Pero, eso sí, para que sea un momento de descanso, no de resignación.

---

[39] RIFKIN , Jeremy, *La era del acceso: la revolución de la nueva economía* , Barcelona, Paidós, 2000.

[40] El lenguaje y el dinero son los dos grandes intercambios simbólicos con los que contamos.

[41] «Por tanto, en opinión general, la crematística, a partir de los frutos de la tierra y de los animales, es algo conforme a la naturaleza. Ahora bien, este arte presenta dos formas, como dijimos: la del

comercio de compraventa y la de la administración doméstica. Esta es necesaria y elogiada; la otra, comercial, es censurada con justicia. Pues no está de acuerdo con la naturaleza, sino que es a costa de otros» (ARISTÓTELES , *Política* , lib. I, cap. 9, p. 64).

[42] General Agreement on Tariffs and Trade. Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio.

[43] Recordemos de paso que el comercio empezó en Mesopotamia en el Neolítico como resultado de los excedentes agrícolas de un pueblo sedentario y que produjo la revolución de las ciudades.

[44] Palabra que, según Vidal-Beneyto, se silencia como si fuera tabú pronunciarla.

[45] Mercantilismo. Diccionario de Ciencia Política y de la Administración. [En línea] http://dcpa.wikidot.com/wiki:mercantilismo

Los antecedentes del mercantilismo se dieron gracias a las nuevas rutas comerciales (específicamente por los navegantes portugueses), esos recientes descubrimientos de metales preciosos (oro y plata), fueron traídos de las colonias americanas hacia Europa. El continente europeo se encontraba en una naciente transición de un modelo económico feudalista a uno capitalista, vale decir, que el final de la época medieval caracterizada por monarquías feudales dio paso a un nuevo sistema organizacional y político, fomentando así monarquías de corte absolutista y/o parlamentario.

El MERCANTILISMO: EL DESARROLLO HACIA LA CONSTITUCIÓN DE LOS ESTADOS-NACIÓN

El mercantilismo, en su explicación etimológica proviene del latín «*mercari* » (comercial), «il», que denota «cualidad» y el sufijo «ismo», que significa «sistema». El mercantilismo es la teoría del pensamiento económico (ideas y praxis de una doctrina económica) que se desarrolló en Europa durante los siglos XVI , XVII y principios del XVIII . Se caracterizó por la acumulación de los metales preciosos por parte de los reinos europeos, en donde son los Estados quienes asumen el control de la economía.

Las directrices encaminadas por el mercantilismo se enfocaron en tres vertientes de acción que fueron las siguientes:

1. Vinculación estrecha entre Estado (la monarquía) y actividad económica.
2. La acumulación de los metales preciosos (oro y plata), su acaparamiento y no su circulación fundamentó esa idea primigenia mercantilista lo que fomentó esa idea de riquezas de los reinos europeos y luego el control total de la moneda.
3. La puesta en marcha de una balanza positiva por parte de los reinos europeos, impulsando las exportaciones por encima de las importaciones de artículos industrializados (creación de las primeras industrias manufactureras).
4. Creación de los monopolios.

[46] SMITH , Adam, *La riqueza de las naciones (1776)* , Madrid, Alianza, 2011.

[47] SMITH , Adam, *Teoría de los sentimientos morales* , Fondo de Cultura Económica, 2004.

[48] SEN , Amartya K., *Nueva economía del bienestar* , Valencia, Universidad, 1995.

— *Nuevo examen de la desigualdad* , Madrid, Alianza Editorial, 1995.

— *Bienestar, justicia y mercado* ., Madrid, Paidós Ibérica, 1997.

— *Sobre ética y economía* , Madrid, Alianza Editorial, 2003.

— *Nuevo examen de la desigualdad* , Madrid, Alianza Editorial, 2004.

[49] Integración, sin más, de valores y de técnica empresarial.

[50] Mandeville es el ejemplo paradigmático.

[51] PIGNARRE , Philippe y AGOFF , Irene. *El gran secreto de la industria farmacéutica* , Barcelona, Gedisa, 2005.

# IV. ÉTICA Y FEMINISMO: LA IGUALDAD DE LA MUJER

En los tiempos en que la terrible lacra de la violencia de género se hace presente cada día gracias a la fuerte conciencia social que se ha logrado y que conlleva la denuncia constante en los medios de comunicación, creo que resulta imprescindible dedicarle atención a este asunto. Además, con respecto al movimiento feminista se comienza a hablar de la «cuarta ola», una ola de un gran activismo y con repercusiones muy importantes en nuestra realidad.

Decir una palabra original sobre el tema de la igualdad de la mujer es tan difícil como elevarse tirándose de las orejas. Pero el tema está ahí. Es un asunto eterno, sin duda. Y es un asunto de todos los días, por desgracia, nunca resuelto definitivamente y al que, obviamente, hay que dar una respuesta comprometida. Una respuesta que, aunque repita cosas dichas, bordee la incomprensión o pueda caer en terreno baldío, nos acucia. Y nos causa desazón. Por eso, y antes de dar una opinión más ceñida y personal, permítasenos un pequeño rodeo que sitúe el campo del conflicto.

Cuando se habla de ética femenina, ¿se quiere decir que existen dos éticas, una masculina y otra femenina? Evidentemente, no. La ética es universal y abarca a todos los seres humanos, sin distinción de sexos. A pesar de lo dicho, hablar de ética femenina tiene dos significados, uno negativo y otro positivo, de la mayor importancia. Negativamente significa que muchas de las características que se han dado a la ética llevan el sello machista y misógino de sus autores. Positivamente, que se ha desarrollado en los últimos tiempos una visión centrada en las virtudes femeninas que, incrustadas en la ética que a todos compete, pueden mejorar y completar una moral unilateral. Una moral hecha a imagen y semejanza del hombre. Antes de volver de nuevo a la posible complementación, conviene que demos un pequeño rodeo por la historia.

Nuestra historia ha sido de una falta de consideración extraordinaria con la mujer. Dos pequeñas muestras. En el griego Hesíodo, la mujer nace como regalo envenenado de Zeus. Y su descripción no pude ser más cruel: «Mente cínica y carácter voluble». En la cultura griega se mantendrá la superioridad del macho sobre la hembra como algo indiscutible. Si nos volvemos ahora al otro gran tronco de nuestra cultura, en el Génesis la mujer no sale solo de la costilla del hombre, sino que, aliada con la serpiente, que es el mal, actúa como inductora por medio de la seducción: nada digamos si miramos más atrás, a los panteones machistas indoeuropeos, o si miramos hacia adelante, a la parte siempre subordinada que se va a reservar a la mujer en el cristianismo. En el cielo no hay madre sino padre. Y en la tierra ni siquiera podrá ejercer las labores sacerdotales. Un dato más antes de dejar la historia. Los filósofos, salvo alguna noble excepción, han coleccionado un montón de sandeces sobre las mujeres. Todo un tema psicosociológico (en parte estudiado por Scharfstein), puesto que la mayor parte de ellos o no tuvo relación con mujeres o mantuvo una relación extraña con sus madres. El colmo de una elaboración perversa sobre la mujer se debe al filósofo austriaco Otto Weininger quien, graciosamente, quitó a la mujer su capacidad lógica y moral [52] . Hay que añadir que se suicidó muy pronto.

Si dejamos la historia y nos fijamos en disciplinas referidas al cuerpo humano y sus comportamientos, es evidente, que el hombre y la mujer difieren en aspectos que, conviene, siquiera mínimamente, recordar. Desde un punto de vista biológico, existen diferencias en los cromosomas. La mujer tiene dos cromosomas XX mientras que los del varón son XY. Si pasamos de la biología a la endocrinología, la testosterona abunda más en el hombre que en la mujer. Y antropológicamente hablando, los condicionamientos del embarazo, parto y cría de la mujer han debido influir decisivamente en la configuración cazadora del hombre. Incluso desde una perspectiva psicológica algunos han intentado probar una menor disposición de la mujer para las ciencias abstractas, como es el caso de la matemática [53] . ¿Qué se seguiría de todo ello? Nada que vaya en detrimento de la mujer. Bastante en lo que respecta a la posible coordinación entre mujer y hombre. Evidentemente, el biologismo sexista es una necedad y el resto de las ciencias sociales lo más que nos dan son el dato de la diversidad; las distintas adaptaciones del hombre y de la mujer. Inferir una

valoración superior del hombre es tan absurdo como inferir superioridad entre hombre y hombre debido al color de la piel. Por otra parte, lo que aparentemente puede presentarse como debilidad, es en otro sentido fuerza. Lo cual ha dado pie, por cierto, a que alguna feminista haya ensayado retomar las supuestamente denostadas virtudes feministas para, una vez recuperadas, colocarlas como bienes tanto al servicio del hombre como de la mujer. Piénsese, por ejemplo, en la ternura o en la capacidad para soportar dificultades. La propuesta es sin duda polémica. Mejor, por tanto, fijarse no ya en las supuestas virtudes tradicionales sino en lo que sería propio de la feminidad y que, reprimido, ha de recuperarse como se recupera todo lo que nos pertenece y es estimable. En este punto, la revolución del pensamiento femenino ha traído consigo una revolución similar en lo que atañe a la igualdad y la diferencia. No se trata ahora de reivindicar la igualdad ante el hombre, cosa que en el plano teórico es indudable (aunque siga estando lejos en lo práctico), sino de establecer una teoría feminista en la que se insista más en la diferencia, en la igualdad, o se busquen fórmulas intermedias. Así, la teoría de género intenta mostrar hasta qué punto lo característicamente femenino constituye una categoría. Todo ello desde la crítica previa a la tradición falocentrista. La labor de Luce Irigaray [54] ha sido, en este sentido, fundamental. La crítica se hace extensiva a las filosofías de la modernidad que nacen, precisamente, excluyendo a la mujer. La supuesta universalidad ilustrada no irá más allá de los hombres. Y en lo que atañe, específicamente, al mundo moral, los estudios de Carol Gilligan [55] son decisivos. Contra sus maestros, muestra Gilligan toda una manera de evolucionar femenina distinta de la masculina. La intimidad, la relación personal, por ejemplo, serían componentes básicos de la conducta moral femenina frente a la conducta de los hombres basada en las normas, la justicia, la lógica. Habría, en fin, para decirlo en palabras de una filosofía próxima a los planteamientos que insisten en la diferencia, una ética masculina de la justicia y una ética femenina del cuidado (*care* ). Obviamente la teoría de género es criticada o matizada desde otras posturas más acordes con la igualdad que con la diferencia.

Podemos preguntarnos ya por la posible conciliación entre las virtudes femeninas y las masculinas (repárese en que etimológicamente virtudes —del latín *vir* , varón, hombre— femeninas, es una contradicción. Pasemos por encima, sin embargo, de la etimología). Una conciliación que condujera

a una ética más equilibrada, menos unilateral. Para dar respuesta a la pregunta recordemos uno de los debates ya clásicos en el campo de la moral: se trata del que contrapone las éticas de la virtud a las éticas de los deberes. Más que de oposición radical, sin embargo, hay que contemplarlas como dos puntos de vista que se complementan. Y es que, si alguien es bueno, y así se le puede poner como modelo, es al mismo tiempo alguien que cumple con sus deberes. Y, recíprocamente, si uno es fiel a sus deberes es porque es bueno. Son, o deberían ser, dos caras de una misma moneda. Un deber sin virtud es formalidad pura. Y una virtud sin deber permanecería en la más estricta y extraña intimidad. Pasemos a la deseada conciliación. Desde dicha complementariedad tendríamos, por ejemplo, que la intimidad femenina da vida a la exterioridad masculina. La amistad, por su parte, rompería la rigidez formalista; la relación personal haría descender a las normas abstractas; la responsabilidad ante lo inmediato pondría ante nuestros ojos lo que hay que hacer sin dilación; la sensibilidad armonizaría realmente a los hombres y mujeres, y la ayuda no andaría buscando, como si de mercancía se tratara, la recompensa instantánea. Finalmente, podríamos ser un poco más felices con menos culpa, sin dejar, por eso, de ser fieles a los compromisos. Se trata desde luego, de una muestra. Y se trata de un problema que no es fácil solucionar. Porque la división se instala muchas veces en medio de las mujeres. Y, porque, como se ha insistido con frecuencia, al hombre le es muy difícil salir de la lógica amo-esclava. Pero la ética tanto en sus demandas universales como en su mirada concreta alrededor de lo que nos sucede, no puede ser vencida ni por los desacuerdos teóricos ni por la tiranía de la tradición. Al mismo tiempo, cualquier avance en la ética que hemos dibujado como deseable necesita que, día a día, encuentre su plasmación en una sociedad más igualitaria. Empezando por la igualdad práctica hombre-mujer.

Quiero acabar, al hablar de la igualdad práctica, poniendo los pies en la tierra y alejándome de la teoría. Imaginemos una discusión entre un hombre y una mujer. La mujer acusa de machismo al varón. Este, por su parte, reprocha a la mujer su incapacidad para liberarse, dada su supuesta habilidad, del poder de aquellos considerados por ella como más imbéciles. El esquema es, sin duda, tópico y hasta desgastado. Pero es un esquema real y nos puede ser útil. ¿Por qué? Porque señala uno de los problemas básicos de la disputa. Indica hasta qué punto es difícil colocarse no ya en un terreno neutral sino con la objetividad adecuada para tratar de iniciar la solución del

problema. Y es que, en estos casos, se confunde la explicación con la justificación. Más aún, al adversario se le exige que justifique unos actos mientras que cuando tal acusador recibe, a su vez, las objeciones, este se refugia en la explicación. Dicho de una manera más concreta. Imaginemos a Karmele y a Igor. Karmele tacha a Igor de machista e incapaz de cambiar. Igor replica diciendo que ella, en el fondo, poco hace por dicho cambio. En los momentos cruciales, por ejemplo, todas sus armas las usa para seducir o para obedecer la imposición del macho. Karmele replica, por su parte, que dado un dominio que se remonta siglos o milenios no es extraño que no pueda liberarse tan fácilmente. Igor, así, ha encontrado su mejor defensa: dado que desde hace siglos o milenios también él ha sido condicionado, no es extraño que no cambie, sea incoherente con sus ideas o, simplemente, todo lo deje para más adelante.

El esquema se revela fecundo. Porque muestra hasta qué punto perdemos tantas veces el tiempo. En vez de una discusión nítida y un esfuerzo real por colocarnos en la vía de una mejora vital, nos perdemos en la oscuridad y usamos, falazmente, un conjunto de argumentos que, en su mezcla, son inválidos e inútiles. Y es que el asunto no consiste en mirar hacia atrás en la historia sino en saber, ahora, cómo justificar una actuación machista, por ejemplo. Puesto que dicha justificación no es posible, lo que se exige moralmente es esforzarse en cambiar. Esforzarse ya que se trata de un mandato moral con las consecuencias sociales y políticas que una moral objetiva comporta. Naturalmente, las exigencias y los cambios han de ser mutuos. Lo que sucede es que la parte con mayor responsabilidad moral, la parte con mayor necesidad de invertir una situación injusta reside en el hombre. Al margen de los pasos necesarios de la mujer en la conquista de un mundo más humano y menos impregnado de imposición y poder, es el hombre quien debe cargar con el fardo. Debe cargar con la carga que pesa como culpable del objetivo de una situación real injusta. Con lo dicho, naturalmente, no se está negando valor a cualquier tipo de investigación empírica que se introduzca en la historia. La antropología, la sociología o la psicología son excelentes aliadas para conocer el curso de una serie de hechos que enlazan con la situación en la que vivimos. Pero en donde se juega, en verdad, la cuestión es en lo que ahora ocurre, es en la actitud que cada uno debe tomar con relación a la disfunción, en poder y derecho, entre el hombre y la mujer. En este sentido, tampoco está de más insistir en que el machismo es una forma de racismo. El racismo consiste en su núcleo, en

establecer grados de superioridad e inferioridad entre los seres humanos y en cuanto seres humanos. Por eso quien confesara, explícita o implícitamente, que el hombre es superior a la mujer, estaría suscribiendo la idea de que la mujer, o bien no es un ser humano, o, si lo es, lo es de rango inferior. Semejante barbaridad se ha defendido a lo largo de nuestra historia, y hasta ha estado a punto de ser sancionada por poderes bien establecidos, como es el caso del poder eclesiástico. Dicha labor teórica debe reelaborarse, actualizarse y repetirse allá donde haya acusación. Y con todos los medios a disposición. Por eso hay que saludar, como una iniciativa interesante, la introducción, cada día más segura, de los estudios sobre la mujer en la vida académica e intelectual en general.

Existe, para acabar, la prueba de la práctica diaria, los cambios que, con toda la dificultad del mundo, pueden medirse, se hacen notar y nos dan, cuando se dan, ánimo para seguir adelante con menos escepticismo. En este punto, convendría señalar que la resignación, tanto por parte del hombre como por parte de la mujer, es una desgracia que a toda costa debe evitarse. Incluso si alguno cree —y quien esto escribe lo cree— que las cosas van despacio, que el progreso es más aparente que real o que las modificaciones, en suma, tendrían que ser más profundas.

Queda, finalmente, lo que podríamos llamar la colaboración mutua. El reconocimiento, primero, de las deficiencias propias. Y después, el intento serio por aprender. La cultura, como hemos visto, se suele entender de muchas maneras. Posee, no obstante, un rasgo que nadie niega: el aprendizaje. Saber aprender es ir haciéndose, poco a poco, ser humano. Hacia esa meta deben, por cierto, ir los pasos tanto de los cambios masculinos como de las conquistas femeninas. Ahora bien, una de las conquistas inmediatas más importantes es esta: que la mujer enseñe al hombre a ser hombre. Que se lo enseñe no como se le enseña a un niño. Que se lo enseñe porque tiene razones. Porque tiene razón.

---

[52] WEININGER , Otto, *Sexo y carácter* , Losada, 2004.

[53] Tristemente no ha sido hasta 2019 cuando la norteamericana Karen Uhlenbeck se ha convertido en la primera mujer en ganar el Premio Abel de matemáticas.

[54] IRIGARAY , Luce, *Espéculo de la otra mujer* , Madrid, Akal, 2007.

[55] Se reconoce a C. Gilligan como la primera representante de la teoría ética que se ha llamado «la ética del cuidado» y es importante su libro: GILLIGAN , Carol, *In a Different Voice* , Harvard, University Press, 1993.

# V. ÉTICA Y RELIGIÓN

Las Facultades de Filosofía no incluyen en sus programas el estudio de la relación entre religión y moral. Es así porque la moral, como autónoma e independiente de la religión, no la puede incluir, pero esta afirmación es una verdad a medias, porque una moral no temerosa y segura debería admitir que cuando se enfrenta al tema de la muerte no dice nada. Más aún se salda, en buena medida, como un fracaso. La moral huérfana, no tiene más remedio que confesar que no está en su mano resolver el bien o mal llamado sentido de la vida. Con lo cual ha accedido, siquiera de puntillas, al dominio de la dimensión religiosa. La religión a la que hacemos referencia, sin embargo, no afirma nada, no es positiva, no se resume en teología alguna. Es la religión en sentido amplio y de fuerte raíz antropológica. En ese territorio solo queda, por tanto, la brecha, la manifestación de una falta o carencia a la que no podemos poner remedio. De ahí que sea mucho más apropiado limitarse a sugerir, a hacer evidente lo que se nos quiere ocultar. Aunque no tengamos más remedio que permanecer así, sin dar un paso más. Por eso a algunos nos interesa más la religión que la moral. Me explicaré. Quiero decir que la religión no tiene por qué ser lo que los obispos (o no obispos) dicen y mucho menos su código moral. Tal código no es, desde luego, el de nuestros días. Ahora bien, la lucha entre dos o más códigos morales, con ser un problema importante, no es, en modo alguno, el principal. La religión en sentido amplio, como experiencia en la que uno topa con límites infranqueables, en la que uno no encuentra —ni encontrará — respuesta a lo que vaga, pero intensamente no deja de preguntarse, es una actitud religiosa de lo más respetable. Porque solo desde la conciencia de tales contrasentidos surge el gran animal simbólico que es el hombre. Solo de esta manera se hace el hombre un animal interesante. Dicho esto, con respecto a mi interés en la religión, pasemos a hablar de ética y religión.

Es indudable que las religiones han sido fuente de moralidad. Como es indudable que las religiones incorporan un código moral a sus creencias.

Tanto es así que se ha insistido al máximo en la importancia de la génesis de la moral desde la religión. De la misma manera que es importante también no confundir el nacimiento de la moral con lo que es la moral. Que la moral proceda históricamente de la religión no significa que sea religión. Es esta una vieja falacia en la que no hay por qué caer. Y en un paso más, a la hora de estudiar las relaciones entre la religión y la moral, conviene hacer una serie de imprescindibles precisiones. Se puede estudiar dicha relación estableciendo una evolución histórica, e indagando en su genealogía (al modo nietzscheano) o, finalmente, preguntándose por la dependencia lógica de una respecto a la otra.

La ética y la religión han nacido juntas en el proceso evolutivo que nos ha conducido a lo que llamamos, con mayor o menor fortuna, *Homo Sapiens* [56] . Los dioses pronto mandaron que se cumplieran ciertas normas y tuvo que pasar mucho tiempo hasta que las citadas normas se emanciparan del manto de la religión y volaran, siempre con la limitada altura humana, solas. Cornford mantenía que el pensamiento occidental es una secularización del pensamiento mítico religioso de Sumeria y Mesopotamia. Nuestro conjunto de ideas, de mandatos, de dogmas, de moral, tiene un origen religioso que supone que esta herencia previa lo hiciera enorme.

Sin embargo, en el suelo de nuestra civilización, Sócrates colocó en medio de cualquier investigación sobre las dos materias un dilema que no ha sido superado por el tiempo. Y que arruina todo intento de justificar o fundamentar nuestras acciones morales apoyándose en algún ser superior a nosotros. Recuerdo resumidamente dicho dilema porque ya hablé de él en el primer capítulo. Lo que escribe Platón en su diálogo de juventud *Eutifrón* , es lo siguiente. Quieren los dioses que se haga algo porque es bueno o es bueno porque lo quieren los dioses. El pobre Eutifrón no sabe responder y vuelve derrotado a casa. Y es que si Dios o los dioses quieren que se haga algo porque es bueno, el bien se sitúa por encima de él o de ellos. Y si, por el contrario, algo es bueno por puro deseo divino, mande lo que mande, se convertirá en bueno. El capricho o arbitrariedad divinas podrían dar por resultado que el torturar, por ejemplo, a un bebé por placer sea, sin más, una buena acción, lo cual es absurdo. Teólogos y filósofos cristianos se han roto la cabeza intentando esquivar el dilema. No lo han conseguido. Y no creo que lo consigan nunca. Al final les queda el recurso de la fe y que sean escuchados por aquellos que comparten la misma fe. Pero entonces poco o

nada tienen que decir a los que no participen de la fe en cuestión. En una sociedad laica y en donde somos los individuos los que organizamos la convivencia, y no ser o seres superiores, la fe no es argumento alguno.

Nos hemos referido a nuestra tradición. Es importante tomar nota de ello porque entonces estamos hablando no ya de religión sino de una determinada *teología* . Dicho de otra manera: solo donde se emiten enunciados sobre Dios, que eso supone la teología, puede darse choque o complementación entre religión o moral. De la misma manera que solo en donde la moral pretende dar juicios verdaderos es posible que entre en colisión o no con la teología. De ahí que si una religión (piénsese en algunas de las versiones del budismo) se limitara a una actitud sapiencial sin afirmación alguna sobre Dios, estaría de más hablar de relación lógica entre moral y religión. Ambas se reducirían a lo mismo (de la misma forma que si la moral se diluyera en actitudes puramente *emotivas* sin afirmar o negar nada). Debemos, por tanto, suponer una teología en sentido estricto. Más aún, una teología en la que Dios es contemplado, además de con otros predicados, como *legislador* . Y es que el problema surgiría entre las normas dictadas por Dios o los dioses y las normas morales. Finalmente, la idea de *fundamentación* quiere decir que quien creyera que la moral se sustenta en la teología encuentra en esta —en Dios o en los dioses— la *última* razón de por qué se ha de ser moral.

Dejando el tono académico que puede sonar en la disputa, si nos aproximamos a la vida cotidiana continúa prevaleciendo una supuesta superioridad de los que, agarrados al gancho de la divinidad, darían no solo lecciones sino soluciones a las tantas veces controvertidas cuestiones morales. En el creyente religioso suele darse un prurito de superioridad intelectual. La religión explicaría mejor nuestro tantas veces desgarrado ánimo por estar arrojados, por decirlo con una expresión ya clásica, en este mundo. Si se nos dice quién nos ha colocado aquí y cuál es nuestro último objetivo, nos encontraríamos más protegidos y no a la intemperie y en la oscuridad. El sinsentido de la vida sería cerrado por una cremallera que no le deja ver la luz. Esta supuesta superioridad pasa por alto muchas cosas. Antes de nada, que por muchos esfuerzos que hagamos y por mucho que estrujemos nuestro cerebro, a lo más que se podría llegar es a un supermán y no al Dios bueno y poderoso que nos conduciría a una salvación radiante en felicidad. Más aún, pensar que no somos capaces con nuestros limitados medios de construir una convivencia respetuosamente humana es tanto

como despreciar nuestra condición y colgarnos de la ficción. Que no seamos capaces de encontrar una fundamentación total e incondicionada de nuestras acciones morales no desdice de nosotros, como escribe entre otros el conocido teólogo H. Kung. Sería tanto como decir que no tenemos cuerpo porque no podemos llegar a la luna pegando saltos. De nuevo aparece la fe y de nuevo hemos de contestar que ahí no nos metemos. Se trata de algo personal y estamos hablando en una sociedad que exige razones y las razones o se comparten o son meras exclamaciones subjetivas. Además, y dicho de paso, qué suerte han tenido los que, refiriéndonos a España, han nacido en la religión verdadera. Porque si hubieran nacido en Arabia Saudí serían islamistas sunitas wahabitas y hasta salafistas. Te contestarán que eso pertenece a los misteriosos designios divinos, con lo que de nuevo se ha quitado el supuesto para toda discusión seria.

Dejemos ya misterios, símbolos y mitos y contemplemos la relación entre ética y religión más a ras de tierra. En la práctica, en el día a día de la vida más cotidiana, si sale el tema de la religión en una conversación y en una de esas catedrales de nuestros días que son las terrazas, será el no creyente, habitualmente, quien tenga que dar razones de su no creencia religiosa. Cuando tendría que ser al revés. Y es que el peso de la prueba recae en quien afirma algo tan extraordinario y antintiutivo. El no creyente, sin embargo, aparece como desposeído de algún don, parecido al sordo en música o al ciego para los colores. Y siempre con un pie cercano a caer en el abismo de la inmoralidad. Todavía más. Aunque se acepte una ética, digamos natural, insistirán en que al tener esta tantos huecos, y en situaciones difíciles, puede ayudarnos a salir del enredo lo que proviene de los mandatos divinos.

Esta situación solo esbozada en la vida cotidiana es la que da lugar a su preeminencia en las instituciones. Se ha protestado hasta la saciedad contra el favoritismo constitucional a la religión católica. O el castigo en el derecho penal a quienes ofendan los sentimientos cristianos. Parece un residuo medieval. O que se mande a jugar a los niños que no estudian una religión que viene dictada por los obispos. O que se sea incapaz de introducir un Historia de las Religiones explicada por una persona religiosamente neutra.

La religión sigue sacando la cabeza por encima de la ética. En un comité asistencial de ética de un hospital, por ejemplo, raro es que no se siente un sacerdote. No veo ninguna razón para ello. Si es una creencia más pero muy

difundida, que nos incluyan también a los que pensamos que el fútbol es una de las bellas artes, si se prescinde del negocio, de lo soez y de la alienación (que no la alineación). Pero esto, desgraciadamente, se da por todas partes.

Tal vez sea instructivo añadir para finalizar que ha habido quien ha sostenido la extravagante postura de que la religión y la ética son incompatibles. Si se da la moral no se da la religión y viceversa. Y es que estarían a niveles distintos. La moralidad sería la vulgaridad de la repetición de lo universal mientras que la religión saltaría por encima de ella y nos individualizaría al máximo. Nos convertiríamos en caballeros de la fe. Fue Kierkegaard quien defendió esta intolerable doctrina. Y el ejemplo terrible que utilizó fue poner a Abraham como figura religiosa por excelencia ya que está dispuesto a matar a su hijo Isaac porque Dios se lo ordena. Suena a marciano. Frente a estos, el filósofo Manuel Fraijó ha hablado también del tema, pero buscando, más que la relación entre ética y religión, una posible alianza entre ambas frente a la gran cuestión de la muerte, porque es ahí donde la ética queda desprotegida o en silencio, como decía al principio. Fraijó lo expone en su artículo «De la sobriedad ética a la esperanza religiosa»:

> La ética y la religión anhelan una especie de imposible necesario: que, como decía Bloch, la última música que escuchemos no sean las paletadas de tierra que alguien arrojará sobre nuestro ataúd. La religión espera, «contra toda esperanza», otro cielo y otra tierra. La ética interroga pertinazmente a la religión sobre el fundamento de esa esperanza. A su vez, la religión, después de ofrecer tenues razones, remite al misterio, al silencio [57] .

---

[56] Como ha mostrado la sociobiología, la religión ha jugado un papel fundamental en la evolución de la humanidad. Ha apuntalado los códigos morales y ha colocado líneas rojas de forma que el caos no impere en la sociedad. Obviamente dicha labor solo se considerará positiva por parte de aquellos que piensan que es bueno que la humanidad siga adelante. En cuanto a las religiones, no son iguales las que aterrorizan que las que pacifican y tranquilizan.

[57] FRAIJÓ , Manuel, «De la sobriedad ética a la esperanza religiosa», *Isegoría* , 1994, n.º 10, pp. 65-84.

# VI. LA ÉTICA ANTE LA CIENCIA DEL SIGLO XXI

## 1. UNA BIOÉTICA A LA ALTURA DE NUESTRO TIEMPO

La bioética desde sus inicios ha evolucionado de forma tan quebrada y laberíntica que se hace difícil ofrecer un concepto claro de ella. Eso ha dado lugar a que sus límites sean tan borrosos que cualquiera, desde ángulos bien distintos, pueda autotitularse bioético. Si esto es así, antes de entrar en su historia, conviene hacer alguna precisión, con el riesgo, sin duda, de no abarcar todo lo que la materia exige. Comencemos, en primer lugar, por su etimología. Bioética quiere decir ética de la vida. No es forzar mucho la etimología si añadimos que se trata de una valoración moral sobre las ciencias de la vida. Y ya aquí van a convivir, o malvivir, al menos dos tendencias, cada una de ellas con sus propios afluentes. Por un lado, aquellos que sostienen que la bioética, como ética aplicada que es, debe evaluar los hechos empíricos. Hechos que se refieren a las ciencias de la vida y que han tenido, en los últimos tiempos, un desarrollo espectacular. Así, si es moral la destrucción de embriones en el Diagnóstico Previo Implantatorio o una Superinteligencia que discriminara a los humanos. Si, en consecuencia, es un filósofo moral que no se pierde en las nubes de la especulación, tendría que conocer hechos como el reseñado o tantos más que, en estos días en los que la tecnología es central, se van acumulando. De ahí que quien comience enfocando de esta manera la bioética exigirá saber qué es la ética, cuál es su estructura, sus teorías morales, su razonamiento y aquello que le otorgue un cuerpo suficientemente sólido. Al mismo tiempo, se aproximará todo lo que pueda a las ciencias, especialmente a la biología.

Un momento clave de sus investigaciones ocurrirá en 1953 cuando Crick y Watson descubren la doble hélice como estructura fundamental del genoma. El descubrimiento maravilló y cambió la visión de nuestra vida.

Quien comprenda de esta manera la bioética considerará que desconocer seriamente la moral y su correlato con los hechos que referimos sería como jugar al tenis sin red. Desde entonces se ha avanzado a gran velocidad cambiando la idea de que los genes eran solo las letras de un alfabeto que nos posibilitaba leer lo que somos. Y es que vino después, como segundo estadio, la epigenética que, entre otras cosas, recubre a los genes con unas proteínas llamadas histonas y se producen procesos de metilación que cambian el simple esquema que en principio se tuvo. Lo añadido a los genes los modifica y, lo que es más importante, interactúa con el entorno. Ya no se entiende el recorrido del gen desde el genoma a la mera construcción de las proteínas. Ahora se sabe que el viaje es de ida y vuelta. Dicho de otra forma, genes y cultura van juntos. Algunos han exclamado que vuelve Lamarck. Todavía dentro de la genética, el llamado CRISPR-Cas, que posibilita la edición genética, constituyen el logro del momento. Se trata, dicho brevemente, de cortar el genoma, eliminar un gen defectuoso y sustituirlo por otro sano. Curar de esta manera una enfermedad monogénica como la fibrosis quística constituiría un éxito sin precedentes. Ir, sin embargo, insertando genes solo para enriquecer nuestro genoma constituiría un problema moral también sin precedentes. El tercer estadio o momento sería el de las neurociencias. En las neurociencias los progresos son constantes. Vamos conociendo ese intrincado órgano que parece resistirse, el mapa de las conexiones sinápticas está exigiendo un esfuerzo colosal para su realización. Quizás podríamos hablar de un cuarto estado, el del *Homo Tecnologicus* , lo que se llama Transhumanismo o poshumanismo. Quien opte, en suma, por este enfoque de la bioética, se situará, por usar una diferencia ya clásica, más cerca de las ciencias empíricas que de las humanidades.

Para hablar de la segunda tendencia es necesario que recurramos a la historia de la bioética [58] que habíamos dejado pendiente pues solo de esta forma se entenderán las diferencias en cuestión. Ahora lo que va a importar, sobre todo, es la medicina y su correlato, la salud. Aunque el término bioética lo utilizó el pastor protestante F. Jahr en los años treinta como dedicación a la promoción de los humanos, los animales y las plantas, serán los años setenta, número mágico, los que inauguren el enfoque humanista. Y con tanta fuerza que casi absorberá toda la bioética cayendo como maná sobre el estamento médico. Conviene detallar un poco nombres y fechas.

En el año 1971, el oncólogo Van Rensselaer Potter publica un libro en cuyo título aparece ya la palabra bioética: *Bioethics: Bridge to the Future* . Su objetivo consistía en asegurar y mejorar la supervivencia de los humanos, los animales y el medio ambiente. Se trata de una visión global de la vida que la continuará en obras posteriores. En el mismo año, y sin relación alguna con Van Potter, André Hellegers, fundador del Instituto Kennedy, introduce también la palabra bioética. Precisamente dicho Instituto publicará la primera enciclopedia de bioética coordinada por el teólogo católico W. Reich. A él se deberá una de las más citadas definiciones de bioética en la que, en términos un tanto vagos, se insiste en el trato respetuoso de los sujetos humanos en las ciencias de la salud, a la luz de principios morales. La bioética, de tono humanista, está ya en marcha. El espaldarazo decisivo se lo dará en 1978 el famoso Informe Belmont [59] , resultado de una Comisión puesta en marcha en EEUU por el Departamento de Salud. La Comisión no fue algo espontáneo o un rasgo caritativo. Respondía al escándalo que produjo saber que desde los años treinta se estaba utilizando a personas marginales, afroamericanos especialmente, sin su consentimiento y sin escrúpulos en los medios necesarios, para la investigación. Lo sucedido en Tuskegee, en donde se actuó de la manera descrita para estudiar la sífilis, fue lo que colmó el vaso. La Comisión pondría en circulación tres condiciones fundamentales para toda investigación. La autonomía o respeto a los individuos, la beneficencia o actuación siempre a favor de tales individuos, y la justicia, entendida esta más en términos materiales de coste y beneficio que filosóficos. Si Francisco es investigado o es un enfermo tendrá que serlo bajo las tres condiciones citadas. El informe es el pistoletazo para que en 1979 aparezca un libro: *Principios de ética biomédica* [60] escrito por T. Beauchamp, que estudió con los metodistas, y J. Childress, profesor de Estudios Religiosos. Si el Informe Belmont se extendió como la pólvora desde EEUU convirtiéndose en la clave de comisiones, asociaciones, hospitales y todo lo relacionado con la salud, el libro citado fue su avanzadilla dominando durante más de treinta años el panorama entero de la bioética. Y con discusiones, a veces bizantinas, sobre cómo habría que entender lo que ellos llamaron principios en relación con los casos particulares. De ahí que en sucesivas ediciones fueran modificando la rigidez de su inicial planteamiento. Los dos autores aumentaron en una más las tres condiciones

del Informe Belmont. Ahora eran las siguientes: autonomía, justicia, benevolencia y no maleficencia. Ya en 1971, el filósofo J. Rawls escribió el muy influyente libro *Teoría de la justicia* [61] en el que proponía tres condiciones para construir una sociedad justa. El orden de los tres puntos era lexicográfico; es decir, estaban ordenados y no se podían alterar. Beauchamp y Childress, por su parte, y bajo la innegable inspiración de Rawls, permiten que haya una combinación entre los cuatro sin que se dé primacía de unos sobre otros. Se trata, en suma, de combinarlos según las circunstancias. Inmediatamente, y al margen de la tremenda discusión, con tintes escolásticos, que se ha venido y viene dando sobre los cuatro supuestos principios, conviene hacer alguna observación crítica sobre el conjunto de la propuesta en cuestión. Así, ya no se habla de investigación, sino que se traslada el peso de lo que proponen a la actividad clínica, a la relación entre personal sanitario y pacientes. Por otro lado, si hemos destacado la confesionalidad tanto de estos autores como de los restantes es para señalar que esta tendencia de la bioética nació y se meció dentro del cristianismo. Igualmente, en Europa teólogos significativos, desde la primera hora, escribieron y se manifestaron al respecto. Este sesgo ha seguido y sigue presente. A veces de modo integrista. Otras de manera solapada. Y algo que es de suma importancia. Prácticamente han suplantado otro modo de mirar la bioética. Ahora se habla con frecuencia de principios de la bioética cuando en realidad se trata de principios de bioética clínica. La consecuencia negativa es que cualquiera, sin preparación ética y sin conocimiento mínimamente científico de los hechos, puede ser incluso docente de bioética. Por no hablar de que el concepto de principio es amplísimo y habría que precisar su alcance y si es sobre la realidad o como principio de derivación al modo de los principios lógicos. O por qué se habla de cuatro y no de otros más justificando en cada caso su presencia. Como habría que recordar que la justicia se puede entender de formas tan contrapuestas que no sirve su mera enunciación. Finalmente, que por importante que haya sido el Informe Belmont y su generalizada aceptación, no tiene más autoridad que la de una guía u orientación y no es posible tomarlo como si fuera obligatorio o intocable.

Lo más científico y lo más humanístico se tocan o pueden tocarse en ocasiones. En otras deben hacerlo. Piénsese en temas como el aborto, la eutanasia, las células madre de todo tipo, la partenogénesis, la investigación con embriones, las imágenes neuronales en sus vertientes más desarrolladas

y un largo etcétera. La bioética, en cualquier caso, es una materia compleja y problemática. Si se escinde en exceso tendremos no una sino varias disciplinas como es el caso de la física y la química. Si se mantiene unida podremos hablar de bioética como es el caso de la física general y la cuántica. Sería una pena que se deshilara porque, además, tiene una tarea social y política. Y sería una pena que se mantuviera por motivos de puro interés ideológico. Tal vez y sin recurrir a algo tan incierto como una posbioética, lo que tendríamos que hacer es exigir, si se quiere mantener uno en un rango de conocimiento aceptable, que se sepa de Ciencias y de Letras. Y que las instituciones obligaran a que fuera eso lo que sucediera.

## 2. ÉTICA Y EUTANASIA

No es posible abordar en este estudio todos los asuntos importantes que tienen que ver con la bioética. Ni los antiguos asuntos: aborto, eutanasia, etc. Ni los nuevos: células madre, experimentación con embriones, clonación, etc. Sin embargo, como ha sido parte de mi compromiso personal desde hace más de cuarenta años y me parece una cuestión trascendental, anacrónica e inexplicablemente no resuelta en el siglo XXI , sí que quiero destinar un espacio a la relación eutanasia y ética.

El texto constará de tres partes. En la primera haré una brevísima introducción al tema y, al mismo tiempo, descartaré las falsas imágenes que suelen rodear al concepto de eutanasia. En la segunda confrontaré la eutanasia con la moralidad. Eso exigirá que expongamos las pruebas a su favor. Y en la tercera y última nos detendremos en las objeciones a la eutanasia. Una muy breve conclusión cerrará la exposición.

I. La palabra «eutanasia», puesta en circulación por el filósofo F. Bacon, etimológicamente equivale a «buena muerte». Pero la etimología en general y esta en concreto no sirven de mucho. Porque, ¿qué significa «buena muerte»? Se han dado no pocas definiciones de eutanasia [62] . Por eso, mejor que quedarse con una que debería ser, obsesivamente, muy precisa, es preferible describirla según la praxis médica, los textos legales y la filosofía moral. Si nos atenemos a lo que en dichas fuentes se entiende por eutanasia habría que señalar las siguientes características: voluntad clara del paciente de que se acabe con su vida, irreversibilidad de su enfermedad, con

la consiguiente falta de alternativas, y sufrimiento, psíquico o físico (o los dos a la vez), insoportable. Aun supuestas estas notas, muchos se mostrarán insatisfechos. Es probable que a algunos tal insatisfacción no se la quitemos nunca. Como sugiere Wittgenstein, a una pregunta de más, no responde una aclaración sino perderse en la oscuridad. En cualquier caso y por medio de las precisiones que vayamos haciendo a lo largo del texto podremos delimitar mejor lo que por el momento no es más que un esbozo. Se habrá observado, además, que hemos hablado de voluntad o consentimiento firme por parte del afectado para que se le practique la eutanasia. De esta manera hemos recortado el concepto, cosa que es importante realizar desde el principio. Y es que, si no lo hacemos, mezclamos casos distintos que oscurecen la discusión. Es preferible, repito, comenzar por los casos claros y desde allí y en analogía, tratar los más complicados. Porque complicadas, y de manera muy especial, son situaciones, ya casi por todos conocidas, como las de Baby Doe, Nancy Cruzan o Terri Schiavo. Estas personas no podían decidir por sí mismas dado que su vida era simplemente vegetativa (biológica, como insiste James Rachels, para oponerla a la biográfica). Y allí sólo puede actuar la voluntad implícita o la sustitutoria, lo cual genera un conjunto de problemas añadidos. Quedémonos, en consecuencia, en el núcleo de la eutanasia más obvio y al alcance de nuestra mano. Sólo después se harían, si importa, las ampliaciones oportunas. La eutanasia en cuestión es, además, activa. Quiere esto decir que se produce intencionadamente y con los medios adecuados [63] . Algunos distinguen también entre eutanasia directa e indirecta. Creo que son ganas de complicar las cosas. Porque si por indirecta se entiende dar un fármaco que, aparte de aliviar el dolor, acorte la vida no existe en modo alguno eutanasia. Incluso los escolásticos, fieles escuderos de la teología cristiana, estarían de acuerdo. No en vano, y de la mano de Tomás de Aquino, desarrollaron la doctrina del Doble Efecto. Muy resumida, dicha doctrina sostiene que, si de una acción se sigue un inevitable efecto malo, puede este tolerarse en función de un buen fin. Y, finalmente, no nos referimos tampoco a la mal llamada «eutanasia pasiva». Para aclarar brevemente este punto hagamos las siguientes observaciones. De la eutanasia voluntaria y activa, que es el objetivo de esta exposición, suele diferenciarse la distanasia o encarnizamiento terapéutico. A dicho encarnizamiento se opone todo el mundo, incluida la Iglesia católica. Tanto es así que se han introducido en la terminología actual las siglas LET (Limitación del Esfuerzo Terapéutico),

dando a entender que está de más continuar interviniendo en un cuerpo que no resiste ya tratamiento alguno, siendo la prolongación de la cura un sufrimiento completamente inútil (piénsese en Franco o en Boumedian). Luego no encarnizarse no es tipo alguno de eutanasia. Algunos, erróneamente, llaman a tal encarnizamiento cacotanasia. Este término, sin embargo, y si mantenemos el significado que tradicionalmente se le ha dado, correspondería a la muerte por compasión (Mercy Killing) y que no cuenta con la aprobación del propio implicado. Es obvio que la eutanasia que defenderemos no es, sin más, muerte por compasión. Podríamos, en fin, citar la ortotanasia o buena muerte entendida al modo cristiano; en otros términos, esperando que la naturaleza actúe como le plazca, pero rodeando al enfermo de afecto, ayuda espiritual y todo aquello que pudiera arroparle en su último viaje. De nuevo, esto nada tiene que ver con la eutanasia. Se habrá notado inmediatamente que las distinciones mueven a preguntas bien sensatas. Por ejemplo, si está permitida y hasta recomendada la mal llamada eutanasia pasiva y se rechaza la distanasia, ¿qué tendría de malo la eutanasia activa? Porque, ¿cuál es la diferencia entre retirar un tubo e inyectar una droga mortal? ¿Qué diferencia existe ahí entre la omisión y la acción? Es difícil encontrarla. De la misma manera que, intuitivamente, no se ve por qué no pueda disponer de mi muerte si me encuentro en una situación tal que la vida es un tormento y continuarla equivale a una agonía o torturas con un inevitable y pronto final: la cesación o muerte. Y si se objetara, en términos un tanto sofisticados y meramente formales, que tenemos derecho a la vida y no a la muerte se puede responder así. Derecho a la vida es, antes de nada, una expresión vacía. Da a entender que, anterior a la vida, existiría algún especialísimo derecho para venir a este mundo. Esto es absurdo. De la nada nada sale y solo entre los vivientes podemos contar con derechos. El derecho a la vida es un derecho que, ya en vida, es la base del resto de los derechos. Es, en suma, el supuesto de cualquier derecho. Y, respecto al derecho a morir, no se ve quién me lo podría negar, dadas las circunstancias adecuadas. Si está en mi poder comer como me apetezca, guardando o no la dieta que mejor convendría a mi salud, o llevar la praxis sexual más acorde con mis deseos, ¿por qué no poner fin a mi cuerpo cuando este se encuentre tan deteriorado que la vida es una ruina? Convendría no olvidar la cita de Séneca: «Vida no larga sino buena». La eutanasia activa, en consecuencia y como enseguida trataremos de argumentar con mayor rigor, se inscribiría dentro de los derechos que nos

competen a los humanos y que funcionan para proteger alguna de nuestras muchas necesidades. Más aún, si el suicidio no está penado y es, afortunadamente, su castigo un viejo recuerdo de la visión eclesiástica del mundo, por qué castigar a quien pone los medios para que se consume tal suicidio. Lo que acabamos de decir nos lleva a referirnos, siquiera brevemente, al pariente próximo de la eutanasia y que es el suicidio asistido.

El suicidio asistido es legal en varios países. Por ejemplo, en el Estado de Oregón en EEUU, a pesar de una serie de trabas jurídicas; en Alemania, en donde prácticamente no se ejerce, atenazados como siguen después de sus traumáticas experiencias nazis, y en Suiza. En este país, la asociación Dignitas, excisión de la muy veterana Exit y que se remonta a los años treinta, acepta pacientes de cualquier nacionalidad para proporcionarles un suicidio asistido. Los voluntarios que ayudan a morir no son médicos profesionales, aunque la prescripción de la droga correspondiente la hacen los médicos. Y, después, como es obvio, se avisa a la policía y al forense. Dicho tipo de suicidio es de dominio público y de una aceptación que casi roza el ochenta por ciento en Suiza [64] . ¿Cuál es la diferencia entre la eutanasia a la que nos referimos y el suicidio asistido? Suelen ofrecerse dos notas para distinguir ambos conceptos. En el suicidio en cuestión la causalidad es una cadena que acaba en aquel que se va a suicidar. Es como si quien ayuda al suicida pusiera en funcionamiento una serie de acontecimientos que llevan a la acción final del paciente. Por otro lado, y al revés que en la eutanasia, no nos encontramos ante un enfermo terminal; es decir, que moriría irremediablemente en unos pocos meses como máximo. Casos como el de Ramón Sampedro son ejemplos claros de suicidio asistido y que en el Código español de 1995 se castigan con una pena que va de dos a cinco años de cárcel. A Ramón Sampedro se le acercó a su boca la droga o fármaco que acabó con su vida. Más complicado es el caso de Jorge León, que se mantenía por medio de ventilación mecánica [65] . No hubiera sido necesaria intervención externa alguna. Hubiera bastado con que se le retirase la respiración artificial y así caería dentro de la categoría de, repito, la mal llamada eutanasia pasiva o también del LET (Limitación del Esfuerzo Terapéutico). Sólo algún purista podría objetar que retirar tal aparato que posibilita la respiración es suicidio asistido.

Expuesto lo anterior, es hora de fijarnos en las malas imágenes, por falsas, que suelen ofrecerse sobre la eutanasia. Unas veces por ignorancia y más frecuentemente por mala intención, a la eutanasia se la viste con ropaje que no es el suyo. Por ejemplo, se nos dice que la eutanasia se distingue poco de barbaridades tales como el Plan de Higiene Racial puesto en marcha en los años treinta del siglo pasado por Hitler. En ese plan se condenaba a muerte a los que los nazis consideraban débiles o inferiores, entre los que se incluyeron a judíos y gitanos. La eutanasia, sin embargo, no sólo no tiene nada que ver con tonterías atroces como la descrita, sino que es su polo opuesto. Haciéndome eco de palabras de Jesús Mosterín, es como confundir el sexo con la violación o el regalo con el robo. En la eutanasia se solidariza uno con la voluntad, bien informada y firmemente expuesta, de otro congénere mientras en actitudes como el racismo genocida u otras, que se han dado en la historia, nos encontramos con el crimen o el exterminio puro. No merece la pena, por lo tanto, dedicar mucho tiempo a objeciones tan fuera de lo real. Ocurre, no obstante, que la imagen en cuestión se alimenta de otras que, más sutiles, quieren vaciarla de su auténtico contenido. Y, así, se nos indica que si se la legalizara peligrarían los viejos, los enfermos y todos aquellos que estuvieran de sobra, por la carga que suponen, en la sociedad. La eutanasia sería la otra cara de una eugenesia brutal y sin escrúpulos. De nuevo tenemos que responder que se está confundiendo, con intención o sin ella, a la gente.

Detrás de esta manera de desenfocar las cosas se esconde con frecuencia una seudoargumentación que recibe el nombre de «pendiente resbaladiza» (*slippery slope* ). Según tal seudoargumentación, algo, aunque sea en sí mismo inocuo, si trae malas consecuencias, debe ser prohibido. Se trata de una mala argumentación y sorprende que haya podido seducir a algunos filósofos. Y es que si no es malo no tiene por qué tener malas consecuencias mientras que, si siempre tiene malas consecuencias, entonces es malo y no algo inocente. Además, y desde un punto de vista formal o lógico, está mal planteado. Que sumando muchos unos llegue a mil no implica que uno es mil, o que agrupando muchos granos de trigo logre llenar el granero no hace que un solo grano llene el granero. Finalmente, en este seudoargumento lo que está detrás es una concepción extraña sobre la libertad. Es como si, por ejemplo, una vez legalizado el divorcio, hubiera que prohibirlo porque ha habido muchos divorcios o, en términos más drásticos, dado que la libertad puede conducir y de hecho conduce a realizar

malas acciones, suprimamos la libertad. Este tipo de razonamientos, que se cae en cuanto se lo analiza más de cerca, rodea persistentemente la eutanasia. Pero tiene que ver con la eutanasia, repito, lo que tiene que ver el sexo, que es grato, con la violación, que es ingrata y repugnante.

II. Es hora de medir la moralidad de la eutanasia. Para ello confrontaremos lo que entendemos por eutanasia con la moralidad. Ahora bien, como hemos visto, morales hay muchas. La cuestión estriba, entonces, en si podemos detectar un núcleo común, por todos compartido, y con el que nos comprometemos si queremos hablar, con sentido, de moral. Dicho núcleo existe y recibe el nombre de ética. Repitamos brevemente qué es lo que queremos decir. Por ética se entiende aquel mínimo consenso aceptado por todos y que, a modo de cobijo o paraguas, es la referencia última de nuestras acciones. Así, por ejemplo, que somos iguales y que a nadie se le puede discriminar por ser pequeño, feo o pelirrojo. O que los derechos se reparten, no según el arbitrio de algún ser superior, sino equitativamente. O que, en fin, nadie es superior a nadie por linaje, genes o cualquier otra circunstancia natural o heredada. La libertad, la dignidad y el no hacer sufrir pertenecen a este rango ético dentro del cual se inscriben después los distintos códigos morales o diversas concepciones de lo bueno. Todavía más, y esto es decisivo para lo que enseguida digamos, así como los poderes públicos han de preservar y promover tales valores éticos, existe, al mismo tiempo, una esfera privada en la que nadie ha de imponerse, ni por la fuerza ni con sutil paternalismo. Cada uno puede dar a su vida la orientación que desee, con tal de no dañar a un tercero. Cada uno puede buscar el sentido de su vida según sus propias referencias. Esto es, repito, decisivo. Y es que, dentro de los deberes que a todos nos atañen, se inscriben los bienes particulares sobre los que son competentes los individuos. Como escribió Camus, el principal problema filosófico es el del suicidio. Quería decir que es a Juan o a Aitor a los que les atañe seguir viviendo o no, dando sentido a su vida o no. A cada uno le va de su propia vida, insistió el filósofo Heidegger. Este pensamiento filosófico se concreta en una filosofía moral que ha de distinguir los dos niveles aludidos. Pues bien, en el primer y decisivo nivel, y que a todos nos abarca, se insertan la libertad, la dignidad y el no hacer sufrir. Esto nos lleva directamente a la confrontación de la moral con la eutanasia. Porque si viéramos que la eutanasia no logra superar las exigencias de la moralidad, estaríamos, cómo

no, en su contra. Precisamente las dos columnas en las que se apoya la defensa de la eutanasia [66] son la libertad y el no sufrir.

Comencemos por la libertad. La libertad pertenece a los derechos llamados de primera generación. La libertad, en términos biológicos, es la sustitución del automatismo por la autonomía [67] . En vez de regirnos de modo instintivo y natural, entramos en el reino de la cultura y, dado el proceso evolutivo que alcanza nuestro cerebro, actuamos desde nuestro poder. Y somos autónomos, es decir, nos damos la ley. Y por eso a los seres libres o autónomos se les imputan los actos que realicen. En otros términos, son responsables, han de responder de lo que hacen. Kant escribió que la libertad es la condición de la moralidad. Sin duda. Otra cosa es que los filósofos, en sus vuelos metafísicos, muchas veces con caída libre, hayan especulado sobre la libertad con irresponsable libertad. «Libertad» significa que soy el dueño de mis actos y que, en consecuencia, deben respetarse mis decisiones. Estamos suponiendo, desde luego, que tales decisiones no son fruto de una determinada patología [68] ni están determinados genéticamente ni son resultado de alguna coacción. Es ahí en donde se inscribe mi libertad para poner fin a mi vida, si lo considero conveniente. Nadie me pidió permiso para venir a este mundo y a nadie tengo que pedírselo para salir de él. La libertad, en concreto, se expresa de muchas formas y una de ellas atañe a la libertad sobre mi cuerpo y su salud. Bien lo han visto las distintas legislaciones al respecto. Tanto en la Ley General de Sanidad de 1986, como en la Ley de Autonomía del Paciente de 2002, se advierte que está en manos del enfermo rechazar cualquiera de las terapias que se le presenten. Es él quien toma la decisión, previo asesoramiento del profesional sanitario. De ahí deducen algunos, sin más, el derecho a la eutanasia. Porque si se pueden rechazar todos y cada uno de los hipotéticos remedios se podría, sin restricción alguna, aceptar directamente la muerte. El ya famoso Consentimiento Informado no es sino la expresión de lo que venimos diciendo. Y el Testamento Vital, que se deriva de las leyes citadas, hace patente hasta qué punto la voluntad explícita del paciente es lo que ha de tenerse en cuenta. La autonomía, en consecuencia, es la que permitiría, en un momento en el que el cuerpo falla definitivamente y el dolor se ha instalado en él, enlazar con la autonomía de otra persona que, experta en posibilitar un final rápido y eficaz, nos aleje del sufrimiento [69] . En este punto no estará de más insistir en que quien se niegue a legalizar la

eutanasia carga con el peso de la prueba. Porque, ¿con qué derecho no se nos permite morir con libertad? Recordemos el caso de la británica Diane Pretty. Sufría esclerosis lateral amiotrófica y sus dolores eran espantosos. Su marido y el resto de la familia que la amparaba estaban de acuerdo con que se le aplicara la eutanasia. No fue así porque se lo impidieron los tribunales. Suena a sarcasmo. Otro tanto ha sucedido, y los ejemplos podrían multiplicarse, con el niño Hubert en Francia. Era su madre la que quería poner fin, en consonancia con él, a unos días de más que sólo sirven para que alguien, convertido en un saco de dolores, se vea expuesto al aguijón de refinadas torturas. Se objetará enseguida que otros reaccionan de manera muy distinta. Piénsese en el cosmólogo Hawking, recientemente fallecido, que optó por una vida a la que, con sumo esfuerzo, le sacó un extraordinario jugo, actitud bien distinta al del fallecido, por suicidio asistido, Ramón Sampedro. Aunque las objeciones las veremos más tarde, permítasenos responder aquí que, efectivamente, son dos modelos. Uno opta por vivir, y el otro por dar fin a su vida en un suicidio asistido. Los que están a favor de la eutanasia, que, por cierto, son los primeros en esforzarse para que la sanidad avance y se atienda a todos los enfermos con el mayor mimo posible, lo único que dirán es que se trata de dos decisiones diferentes. Y que se permita a los individuos que opten por el modelo que les parezca más adecuado. Nada más. Y nada menos. Eso es reivindicar el morir libremente. Y una cuestión de suma importancia, una interesada tradición distingue, tajantemente, entre vivir y morir. Y no es así. El morir es una parte de la vida. Es el último capítulo de la novela del vivir y parece raro que no le permitan a uno escribirlo y rubricarlo. Suele añadirse a la libertad, como uno de los fundamentos de la eutanasia, la dignidad que acompañaría a las personas libres [70] . Pero ¿qué es la dignidad? Pocas palabras suelen usarse peor que la de dignidad. Y es que, tal vez al considerarla un concepto que sustituye al del honor, se la sustantiviza al máximo. De esta manera la dignidad aparece, o bien como un aura, o bien como una entidad suprafísica que se adhiere a los humanos otorgándonos una especialísima luz, un especialísimo valor. Dignidad, por el contrario, funciona como un participio, «ser digno de». Tener dignidad es ser digno de algo. Concretamente ser digno de respeto y, en cuanto tal, ser sujeto de derechos. Es esta la correcta visión de dignidad. Y aplicada a la eutanasia, significa que mi dignidad hace que los demás deban respetar el derecho a mi propia muerte. Todavía más. Acostumbra a relacionarse la dignidad con

otras dos notas. Una es la singularidad de todo individuo. Este, y me hago eco de las palabras de Kant, no es intercambiable por nadie; o, para ser más exactos, no es un objeto al que se le pone precio. Su singularidad le confiere ser él mismo y no otro. La consecuencia que se sigue es que no se le puede forzar a que, por muchas que sean las razones que se aporten o los consejos que se le den, cambie su punto de vista respecto a su vida si él no está convencido de ello. Y la otra nota, que se recoge en no pocas constituciones (en la española, en concreto en el artículo 10) consiste en el respeto por la integridad física y la propia imagen. Podría parecer una cuestión menor pero no es así. La imagen que uno tiene de sí mismo y la que proyecta hacia los demás es esencial en la autocomprensión de un individuo. Y si este se ve deteriorado, dependiente hasta lo indecible de los demás y con una menguadísima autoestima, no se le debe ahorrar la posibilidad de acabar con dicho estado de cosas. También el derecho a preservar la propia imagen se contempla en las constituciones democráticas, lo que indica que no se trata de una cuestión meramente estética o circunstancial, sino, más bien, esencial en la vida, y muerte, de las personas. Y esto nos lleva al sufrimiento. Es este un punto central en lo que se refiere a la eutanasia.

Uno de los fines de la medicina, si no el fin principal, consiste en evitar el sufrimiento. Y uno de los fines de la ética, si no el principal, consiste también en evitar el sufrimiento. No hace falta ser un miembro de la atractiva religión que es el jainismo, y en la que el centro de la doctrina estriba en no hacer sufrir, para estar de acuerdo con lo que acabo de exponer. En este sentido, no es de recibo tolerar el sufrimiento inútil. Más aún, quien coquetea con el sufrimiento, no usa todos los instrumentos a disposición para anularlo, lo perpetúa o posibilita que de alguna forma alguien esté sometido a un dolor que podría eliminarse, muestra una insensibilidad cercana a la perversión. El sufrimiento inútil es necesario quitarlo de en medio. Y si se objeta que el sufrimiento, como observaban, por ejemplo, Feuerbach o B. Brecht, nos humaniza, habría que contestar que lo que quieren dar a entender es que, si nos topamos con el sufrimiento, lo mejor es intentar sacarle provecho. En modo alguno se infiere de sus palabras que hay que fomentarlo o que no debamos evitarlo. Es verdad que el dolor es un semáforo que ha puesto la evolución para que no perezcamos. Si, por ejemplo, no me doliera la mano cuando la aproximo al fuego, me quemaría. Pero no hablamos de ese dolor regulador de la supervivencia. Hablamos del dolor de la enfermedad, de la vejez, de lo que castiga

nuestros cuerpos por causa de algún accidente genético o externo, y que minimiza nuestra existencia. En estos casos toda lucha contra el dolor es poca. Y ahí se instala la eutanasia. Porque lo que importa no es la vida sino la calidad de la vida [71] . Todavía puede aparecer una defensa, un tanto matizada y sutil, del sufrimiento. Proviene de aquellos creyentes que, considerándonos un don de Dios [72] , piensan que el sufrimiento es meritorio y que seremos compensados en una vida futura, plena de gozo inmortal. A estos habría que responderles [73] que se lo apliquen a ellos pero que no lo impongan a los demás. Les respetaremos como han de respetarse las creencias u opciones últimas de quien sea. Pero ahí se acaba la cuestión. En general, los mayores objetores a la eutanasia son los creyentes quienes, con una militancia sin descanso, no hacen sino poner trabas a su legalización. Habría que recordarles que Tomás Moro, al que se venera como santo, la defendió, sin ambigüedades; o que sacerdotes católicos existen, como el francés Larose, que están de su lado y no cesan de proclamar que es un derecho de la gente y hasta un deber solidario [74] .

III. Hemos ido respondiendo, siquiera indirectamente, a las objeciones que se le pueden hacer a la eutanasia. En este apartado vamos a dar un paso más deteniéndonos, entre otras, en aquellas que pensamos que son las más habituales y que se presentan en la actualidad como punta de lanza contra la eutanasia y, en consecuencia, como legitimadoras, por parte de los poderes públicos, de su prohibición legal. Tales objeciones se mueven entre una dimensión teórica y otra práctica. Dentro de la primera sobresale aquella que se anuncia de esta manera: no todo se puede hacer con uno mismo. Por ejemplo, uno no puede dimitir de su libertad y convertirse en esclavo. En nuestro caso, uno no puede entregar a otro, bajo circunstancia alguna, su vida para que se la quite. La objeción tiene cierto aire kantiano. También Kant se oponía al suicidio puesto que este iría contra los deberes para con nosotros mismos [75] . ¿Qué decir a esto? Antes de nada, que afirmar que no se puede hacer todo lo que uno quiera es bastante trivial. Pocos lo negarían. Es obvio que no hay derecho ilimitado y la libertad, en concreto, tiene que respetar la libertad de los demás. Por muy libre que sea no está en la esencia de mi libertad humillar, torturar o destruir la naturaleza. Pasemos, por tanto, al significado no trivial de la objeción. Para algún ultralibertario no está nada claro que uno no pueda renunciar a su libertad y convertirse en

esclavo. Es esta una cuestión harto debatida dentro de la filosofía política que aquí me limito, solamente, a señalar. Pero, dejando de lado este tipo de problemas y en lo que a nosotros nos importa, lo que conviene subrayar con fuerza es que no se da paridad alguna entre la dejación de la libertad para permitir ser instrumentalizado por otros y la eutanasia. Es tanto como confundir la supresión de un bien, que es la libertad, con la supresión voluntaria de un mal, como es el sufrimiento. Son completamente opuestas las posturas que se intenta hacer idénticas; cuando, en realidad, nada tienen en común. Fijémonos ahora en el paliativismo, que es una objeción práctica. Según esta postura, los cuidados paliativos y las unidades de dolor han desarrollado métodos y fármacos tales que el sufrimiento, prácticamente, se reduce a nada [76] . ¿Qué respondemos a esto? Que por mucho que se haya avanzado en este terreno, cosa por la que hay que felicitarse, no es verdad que desaparezca el dolor. Casi el treinta por ciento de los casos de cáncer muere con fuertes dolores. Y, desde el punto de vista psicológico, el sufrimiento no es erradicable como no lo es la conciencia humana. Pero es que, incluso si nos encontráramos en una situación en la que un ideal paliativismo nos liberara de todos los males físicos e incluso psíquicos, permanece intacta la voluntad del paciente. Este, reducido al mínimo en lo que se refiere a su calidad de vida, deteriorada su imagen y maltrecho delante de los suyos y de los ajenos, puede escoger dejar este mundo, aliviando así las penas de él mismo y las de los demás.

La segunda objeción práctica se expresa de la siguiente forma. Sólo el Estado posee el monopolio de la violencia, luego no se puede tolerar que un ciudadano en particular la ejerza. Habría que responder que, al margen del cuestionable significado de las weberianas palabras «monopolio de la violencia», en una eutanasia regulada nadie se toma la justicia por su mano. Sería tanto como acusar al soldado, en una guerra justa, de hacer la guerra por su cuenta. Con la diferencia de que guerras justas hay muy pocas y es un concepto negativo o de legítima defensa, mientras que en la eutanasia conjuntamente se da fin a un dolor. Una añadida objeción a la eutanasia consiste en sostener que allí en donde se ha puesto en práctica se han dado grandes abusos, se ha perdido la confianza del médico, y los ancianos, si pueden, emigran para no verse sometidos a una forzada eutanasia. No parece cierto. Veámoslo. La primera legalización de la eutanasia tuvo lugar en el norte de Australia y se le aplicó en 1996 a Bob Dent, enfermo de un

cáncer de próstata infructuosamente tratado. La ley fue derogada en 1997 [77] . Desde el año 2002 es legal ya en Holanda y Bélgica. Es contra Holanda contra la que llovieron todas las críticas de los opuestos a la eutanasia, endosándole a este país las acusaciones anteriormente mentadas. No es cuestión de exponer con detalle lo que exige la ley holandesa, que es sumamente dura con aquellos que se salten la rigurosa normativa que impone. Por otro lado, se debatió ampliamente en la sociedad y en el parlamento holandeses el tema en cuestión, se elaboraron informes, algunos modélicos, como el de Remlick, y se votó con amplia mayoría a favor. Añadamos solamente que, aparte de otra serie de requisitos, la voluntad del paciente ha de estar debidamente comprobada por dos médicos independientes y que el médico forense, cuando se dan los requisitos, lo comunica a una Comisión Federal y, en caso de que no se den tales requisitos, lo enviará al fiscal para que se aplique el Código Penal. La Comisión, integrada al menos por tres personas, ha de emitir en el plazo de seis semanas un dictamen que irá también al fiscal, si se incumplen las condiciones exigidas. Aun así, es posible que se cuele algún abuso. Pero eso sucede con la ley más perfecta porque siempre se chocará con la imperfecta voluntad humana. Lo que importa, eso sí, es que la regulación sea rigurosa y su seguimiento escrupuloso. Y eso parece que se está haciendo. Recientemente, Bélgica ha aprobado la eutanasia infantil. La mayor parte de los partidos políticos han votado a su favor. Los democristianos, fieles a la doctrina vaticana, se han opuesto. Como se ve, Bélgica y Holanda dieron su visto bueno hace ya más de una década a la eutanasia voluntaria, activa y directa. Con alguna diferencia, especialmente la referida al suicidio asistido, ambos países se han alzado, en Europa, como los defensores de una muerte en la que no introduzca su rostro terrible un sufrimiento inútil. La mayoría de la población está de acuerdo con la medida y en el ambiente que rodea a esta comunidad ha flotado desde hace décadas una defensa decidida a favor de que no se permita ganar terreno al dolor. Las condiciones que se han impuesto para que incluso los menores puedan hacer uso de dicha eutanasia son claras. El sufrimiento insoportable, la muerte a corto plazo y la falta de alternativas se cuentan entre ellas. Se añade, además, que deba solicitarse por escrito y que la autoricen los padres o los representantes legales de quien haga la petición. La diferencia con Holanda, y que hace de Bélgica el primer lugar en donde se posibilita enfrentarse libremente a la muerte sin tener en consideración la edad, es que el paciente, independientemente de la

edad, tenga capacidad de discernimiento. Es ahí donde se aferran con uñas y dientes los que ponen la vida y la muerte en manos de alguna entidad suprahumana. Habría que contestar que es un profesional el que ha de certificar la capacidad en cuestión, previa consulta a un psiquiatra. Por otro lado, los años no son una condición suficiente para juzgar con propiedad. Existen adultos que piensan como bebés y muchachos que, maduros, pueden considerar con sensatez qué es aquello que les conviene. En esa lucha se ha colocado en primera fila Bélgica. Sin lanzas ni escudos, pero con conciencia de que lo que se juega es de una importancia capital que a todos nos importa. Bélgica es un país que, en kilómetros, queda relativamente cerca de nosotros. En la guerra al sufrimiento estamos, por el contrario, muy lejos. Y si ese sufrimiento es de los niños la compasión activa y la lejanía aumentan. Ojalá vayamos aprendiendo y nos vayamos acercando.

Concluyo ya. A mí siempre me han atraído las palabras del prestigioso genetista celular Hayflick (a él se debe el concepto de «límite de Hayflick», que establece un número determinado de divisiones celulares para cada especie) y según las cuales le apetecería vivir con buena salud hasta los cien años y luego desaparecer. Como lo cierto es que no desaparecemos de modo fantasmal, sino que nuestro cuerpo es acosado por la enfermedad o la vejez, me quedo con estas otras palabras de Nuland: «La única certeza que deseo tener respecto a mi muerte es que no voy a sufrir».

## 3. TRANSHUMANISMO

Suena a moda hablar de Transhumanismo. Está en todos los medios, lo discuten los científicos, lo divulgan los periodistas, y libros o revistas han encontrado un filón en el tema. De manera un tanto sintética digamos que podemos distinguir, si nos atenemos a los desarrollos y discusiones de nuestros días, entre humanismo, transhumanismo, poshumanismo e inmortalismo. El humanismo tiene una larga historia. Empieza a lucir en el mundo grecorromano, renace en el Renacimiento contra la fuerza absorbente de la ciencia, lucha a mediados del siglo pasado oponiéndose a una visión inmovilista de los llamados estructuralistas, y vuelve, más moderadamente, a reclamar su papel integrador dentro de un mundo ya inundado por la tecnociencia. Pero ninguno de tales movimientos cuestionó,

directa o indirectamente, que debajo de todos los individuos en polémica se situaba el *Homo Sapiens* . Todos, en suma, en la misma especie. Una especie desgraciada, según unos, una especie a la que la razón daría pleno sentido, según otros, una especie a la que solo Dios puede salvar. La situación ha cambiado radicalmente. El transhumanismo con su Manifiesto [78] de los años ochenta fue si no el pistoletazo, que viene de antes, sí el sello a lo que podría ser un cambio radical en lo que se ha dado en llamar la naturaleza humana. Un término tan usado por tantas partes como equívoco en casi todas. Y es que la Evolución podría seguir avanzando como lo ha hecho desde sus comienzos. Por otro lado, el encaje entre el humano y la máquina, lo orgánico y lo inorgánico, estaría tomando forma. El cyborg [79] , palabra acuñada por Kline, y que quiere reflejar la compenetración entre el ser humano y algo que es puramente material, comenzó a pasar de la ficción a la realidad. Y hoy la robótica se extiende por todas partes. Desde la industria más sofisticada a la cocina en donde se preparan los alimentos.

Desde hace un tiempo y de modo especial de la mano de Donna Haraway [80] , se está hablando del cyborg como sujeto poshumano que está alumbrando esta nueva era. Y en la construcción de esta ficción, cada día más cercana a la realidad, la genética estaría jugando un papel determinante. El enfoque que suele hacerse del cyborg tiene una carga sociológica que supera con mucho los objetivos de este apartado.

La robótica y el desarrollo tecnológico se extiende de modo especial en lo que se ha dado en llamar el mejoramiento del cuerpo humano. Prótesis hasta hace poco impensables, implantes cerebrales, nanosustancias recorriendo las venas, comunicación cerebro a cerebro, jugar juegos a distancia controlando con la mente el dedo del contrincante por medio de electrodos y un sinfín de adelantos han sido, en general, bienvenidos.

Aunque, si soy sincero, lo que más placer me daría es leer los pensamientos de otra persona mediante su actividad cerebral. Nos íbamos a reír un rato. De momento, y si se llega a lograr me ofrezco a intercambio con quien quiera. Pero la cuestión se complica cuando pasamos de la curación al perfeccionamiento sin límites de los órganos de los que estamos compuestos. Y es que habríamos dado una zancada de gigante que es la del poshumanismo. La pura robótica habrá dado paso, por ejemplo, a la Inteligencia Artificial. Hay varios modos de distinguir la I. A. De entre todos ellos, el que más nos interesa es el que distingue entre I. A. en sentido

amplio e I. A. en sentido estricto. En sentido amplio, se refiere a lo que acabamos de señalar y tiene que ver con los espectaculares avances en el campo de la robótica. En sentido estricto, se trataría de algo aún por lograr. Dicho de un modo muy sumario, se trataría de lograr seres superhumanos con una inteligencia que incluso les posibilitaría dominarnos a nosotros. Se trataría, en suma, de un corte de lo que hasta ahora hemos entendido por humanidad. El término para denominar esta nueva realidad solo ideada, pero hacia la cual nos acercamos es el de Singularidad. Lo introdujo Raymond Kurzweil, empresario y científico especializado en Ciencias de la Computación e Inteligencia Artificial, tal vez el más atrevido y también más conocido en este campo. Incluso ha creado en 2008 la Universidad de la Singularidad. Y se supone que es en el año 2050 cuando alcanzaríamos ese anhelado estadio. Kurzweil, entre otros muchos escenarios no solo posibles sino probables, nos habla de meter la mente en una máquina de modo que no perezca. O de trasplantes cerebrales.

Todo ello rompería los límites espaciotemporales en los que en este momento estamos encerrados. No hace falta indicar los problemas morales que si ese escenario fuera real se plantearían. Desde preguntarnos si deberíamos crear criaturas a las que someternos, infundirles nuestra moral o incluirnos en la suya. Se abriría, así, el campo a una cierta inmortalidad. Antes de seguir adelante, y para no caer en el extendido vicio de la pedantería, es necesario recordar que todo lo logrado supone un extraordinario avance en la teoría de la computación, en algoritmos que dejan pequeña a la Máquina de Turing y a una no menos extraordinaria ingeniería. El problema que se plantea siempre en estos casos es cuánto puede llegar a saber el profano de conocimientos altamente especializados. Una respuesta clara es imposible. Lo más que se puede decir es que los no especialistas han de hacer todo el esfuerzo posible para introducirse en un dominio que les es ajeno. Por otro lado, que siempre es posible consultar y estudiar las divulgaciones de lo que, en puridad, exigiría toda una vida para comprenderlo. Y que, está en nuestras manos siempre hacernos con la música si no con la letra de lo más intrincado. Al final, hasta que el sol no es quien da vueltas alrededor de la tierra lo sabemos por autoridad: o lo que es lo mismo, porque nos lo ha dicho alguien que lo ha demostrado y cuyos efectos sí que conocemos bien. Continuemos con la I. A. estricta. La antes mentada Singularidad, o explosión de inteligencia en palabras del filósofo sueco Nick Bostrom, y que estaría a las puertas, nos lleva al último paso de

lo que estamos viendo y que es el que más nos importa: la inmortalidad. O para ser más exactos a una vida que superaría la muerte, muro contra el que ha chocado la humanidad sin excepción y que solo ha sido traspasado en la imaginación, la literatura y la superstición. Por no hablar de los intereses de los laboratorios y las empresas. En lo que atañe a la biología sintética, hay que tener en cuenta lo que recibe el nombre de CRISPER-Cas. Todo comenzó con el descubrimiento que hizo el microbiólogo español, F. Mojica, para quien se pidió incluso el Nobel y que, al final, no se lo han dado sino a otras dos investigadoras que completaron lo comenzado por el español. Descubrió en las arqueas, unos microorganismos unicelulares que hasta hace muy poco se asimilaban a las bacterias, unas extrañas replicaciones de letras dentro del genoma. Las replicaciones en cuestión, producto de la evolución, sirven para defensa de los ataques extraños, de los virus concretamente, al organismo. Una forma de inmunidad hasta el momento desconocida. De nuevo, conocer el proceso implicaría una serie de detalles en los que entran en juego interespacios, la decisiva proteína Cas o el ARN. El resultado ha sido que se pude cortar el genoma de un organismo y colocar en su lugar genes de otro. Dicho con toda simplicidad, un cortar y pegar que abre el camino a la mejora de posibles patologías o un maravilloso, y al mismo tiempo peligroso, perfeccionamiento. Maravilloso porque permitiría terapias de momento intratables y peligroso si otorga poderes a unos humanos que acentúen la vía de la inmortalidad.

Hablan de la inmortalidad religiones de las que enseguida hablaremos. Cierto es que de inmortalidad se había hablado en otras ocasiones, como sucede con el físico Typler, la crioconservación o técnicas similares. Pero se las trataba como excentricidades marginales en la ciencia. En cualquier caso, estamos pisando, luego lo veremos, el terreno en el que han crecido las religiones. En paralelo a lo que hemos dicho acerca de la I. A., hay que situar la biología sintética, más reciente y para muchos más prometedora y de aplicación directa a la biomedicina. Se han generado nuevas bacterias, lo hizo el famoso científico-empresario C. Venter, tomando los cromosomas de otras. Y se ha llegado a afirmar que estamos ante una auténtica creación, cosa que no es verdad, puesto que lo obtenido procede de un material anterior. Pero constituye un paso impresionante a la hora de cruzar genes. Lo más reciente de la biología sintética, y que está produciendo gran revuelo, es entrar en el rico y complicado mundo de las religiones. Tanto es

así que algunos han bautizado los avances que sucintamente hemos visto como nueva religión.

Una nueva religión porque, de una u otra manera, las religiones han intentado, se esfuerzan, prometen y pelean por cruzar la frontera que separa la vida de la muerte. En alargar, en fin, la vida. Para ver con mayor detalle las semejanzas entre las antiguas y esta nueva religión conviene que hagamos alguna precisión en relación con las religiones. Religión es un concepto amplísimo dentro del que cabe casi todo. Desde las creencias en dioses hasta la veneración a Maradona. Y recubren las diferentes culturas, con lo que no es fácil una descripción de religión que a todos contente. Aun así, las religiones en sentido fuerte creen en seres que trascienden este mundo. Es lo que ocurre con los monoteísmos, uno de los cuales es el cristianismo. Existiría un Dios, se promulgan unos dogmas, se dictaminan unas normas y se prometen premios o penas en el más allá. Dichas religiones pueden llevar adosadas actitudes místicas, pero no se reducen a ellas. Un cristiano se dedicará más o menos a la meditación, pero la meditación no es el núcleo de su religión. Notemos que el cristianismo es una religión altamente intelectualizada y que ha desarrollado una potente teología para encuadrar y defender sus creencias. En el otro extremo se situarían aquellas religiones en las que lo que prima es el rito, la ceremonia o los mitos. Pienso que, por usar una terminología kantiana, las primeras dejadas a sí mismas serían vacías mientras que las segundas, también dejadas a sí mismas, serían ciegas. O, si recurrimos a Wittgenstein, las primeras se parecen por su estructura al *Tractatus* mientras que las segundas, por mantenerse en las formas de vida, a las *Investigaciones filosóficas* . Espero que a nadie le confunda la comparación y que ponga buena voluntad en su comprensión. En cualquier caso, el núcleo de las religiones de nuestro entorno reside en la superación de la muerte. Dicho de otra manera, en la inmortalidad. O dicho con mayor precisión, no tanto en una inmortalidad gemela de la eternidad sino en la no mortalidad; es decir, en poder vivir el tiempo deseado sin que un poder extraño corte el hilo de nuestra existencia. De nuevo se hace necesaria otra precisión si queremos comparar las viejas creencias, hoy en retroceso, con el impresionante futuro, el de los futuristas, que en la actualidad se nos promete.

Porque habría dos formas de romper las barreras de este mundo y llegar a Dios. La primera se lograría dejando de lado la magia u otras técnicas que rezuman primitivismo, folclore y habilidad, a través de la fuerza de la

razón. Ante el supuesto orden del mundo, por ejemplo, con la pura razón concluiríamos que tiene que existir un Ordenador. Estaríamos ante una religión natural. La segunda dice recibir un mensaje divino. Es Dios mismo quien se pone en contacto con los humanos. Dios o los seres supremos se revelan, se hacen patentes, dan noticia de sí mismos por medio de libros o personas, de que existen y se preocupan por nosotros. Las religiones naturales no van más lejos de donde la mente humana puede llegar, por lo que sus ganancias son pocas. Las reveladas se encumbran muy por encima, establecen contacto con lo divino, superando, eso dicen, las limitaciones de la pobre razón. Si nos remontamos a Grecia, los demiurgos en la obra de Platón dan forma al mundo, Aristóteles colocará a Dios como Motor Inmóvil que mueve todo lo demás y los estoicos son los primeros en ofrecer pruebas, con las armas de la filosofía, a favor de la existencia de Dios. Tenemos ya los mimbres de una teología natural que perdura hasta nuestros días con el nombre de teología filosófica. Se va a dar, sin embargo, un corte radical con la irrupción del cristianismo. Jerusalén absorbe a Atenas. La religión revelada y que se irá estructurando y expandiendo con rapidez, desbanca a la natural. Desde entonces las dos caminarán juntas, pero subordinando lo natural a lo sobrenatural. Y es que lo sobrenatural va a exhibir un arma poderosísima: la fe. La fe en lo revelado a través de los libros sagrados supera a la razón y esta se convierte en su esclava. La Reforma protestante y la Contrarreforma católica son las dos alas del cristianismo posterior. Unos a favor de la fe despreciando la razón y otros colocándola por debajo, pero sin destruirla. Recordemos que en el Concilio Vaticano Primero se defiende que el hombre puede llegar a conocer la existencia de Dios con la sola luz de la razón. La teología natural, y dejando de lado luchas, conciliaciones y discusiones sobre las relaciones entre la razón y la fe, va a reverdecer con la modernidad. Ahí florecen las pruebas y contrapruebas sobre la existencia de Dios. Hume las destrozará con una destreza fuera de lo común, pero el argumento que va del orden al Ordenador resucita constantemente, como escribió Kant, de sus cenizas. El drama de esta teología es que, en el mejor de los casos, llegaría a una especie de supermán. Llegaría al deísmo, una difuminada manera de creer, y sin mucha convicción, en algo, nebulosamente superior. Además, lo que de verdad está en juego es que alguien te garantice la supervivencia, con lo que volvemos, por muchas vueltas que demos, a la inmortalidad, a la no

mortalidad o a una vida superabundante en cantidad y calidad. Y es ahí en donde podría tomar el relevo el inmortalismo de nuestros días.

Antes de pasar directamente a hablar de la inmortalidad habría que recordar que una hija de la teología natural es la teología fundamental. Esta serviría no para deducir dogmas puesto que estos nacen de la generosa revelación de Dios. Su función consistiría en mostrar que tal revelación es posible, que no hay nada de irracional en aceptar y entregarse, sin más, a lo revelado. Una breve anécdota servirá para aclarar lo dicho. Estudiando en Salamanca, un clérigo nada tonto enseñaba teología fundamental, con un pequeño texto por él escrito. El primer día soltó, como si de un gran pensamiento se tratara, que lo que estaba en juego no era que la revelación fuera posible, sino que no era imposible. Levanté la mano y le dije que posible y no imposible eran lo mismo, luego no había dicho nada. Su respuesta fue medio vergonzante y repetitiva. He de confesar que, en nuestros días, inteligentes filósofos cristianos —Richard Swinburne, por ejemplo, en su libro *Revelación* — han hecho un notable esfuerzo a favor de lo razonable de dar el paso a la fe. Que lo hayan conseguido es otra cosa. Yo creo que no. Y ya pasemos a la inmortalidad.

La singularidad, la biología sintética, la ingeniería genética o una mayor división controlada de las células no suelen hablar directamente de inmortalidad. Pero está en el ambiente. Y algunos, con una audacia que supera a la que han mostrado los teólogos al hablar de ángeles y demonios. Más aún, el cristianismo, no así el islamismo, ha sido muy parco y austero al dar contenido a la vida inmortal. Se nos dice que gozaríamos de la Visión Beatífica, pero poco más. O que no pereceremos nunca. Ahí se quedan. O cuando dan un paso más, o escuchamos vulgaridades o el cuerpo casi desaparece. Respecto a las vulgaridades, Agustín de Hipona se preguntaba si las «monstruosidades», los feos o desfigurados, resucitarían con renovada y reparada belleza. Tomás de Aquino, por su parte, se preguntaba si los calvos resucitarían con pelo. En el fondo, estaban tocando el nada fácil tema de la identidad personal. Y en cuanto a un cuerpo que no es tal, sino que ha sido minimizado o ha desaparecido fagocitado por el alma, lo que subyace es la victoria de un espiritualismo que contempla el cuerpo y sus placeres como fuente de pecado.

Los nuevos inmortalistas, en el sentido amplio en que estoy usando la palabra y que deja cortos a los que según la biología regenerativa podríamos ser muy longevos viviendo bien, se meten en las entrañas de una

posible vida que no caduque, con un atrevimiento que a algunos nos causa estupor. Para muestra este botón:

> Si Vd. imagina su inmortalidad con detalles concretos, se descompondría en una secuencia de episodios. En lugar de tener un único arco narrativo coherente, sería una imprecisa novela picaresca o una colección deslavazada de historias cortas; por muy gratificantes que puedan ser los episodios, sería difícil entender el conjunto como una vida. Además, se llegaría a un punto en el que la inmortalidad se convertiría en tediosa e insoportable, no porque sus energías se hayan marchitado, sino porque no habría nada nuevo bajo el sol. Cansado de los intentos por desarrollar variaciones infinitas sobre un material finito, agotado por las repeticiones, al igual que Titón usted anhelaría recuperar la condición mortal humana. Creo que no podemos imaginar completamente cómo sería un ser para el que la inmortalidad fuera una condición de eterno júbilo (tomado de Antonio Diéguez, *Transhumanismo* , Herder) [81] .

Quien esto escribe es el filósofo inglés P. Kitcher, uno de los más optimistas ante las transformaciones a las que podemos someternos con la I. A. Y recordemos que tales transformaciones podrían acabar con lo que entendemos por *Homo Sapiens* para hacer nacer, digámoslo así, una raza superior. Ya el último libro de Kitcher *Life After Faith: The Case for Secular Humanism* [82] muestra, en el título, sus intenciones. Nótese que en este texto como en otros que es posible transcribir no se quedan en la atonía o aburrimiento que produciría la inmortalidad a los que se refirió Nietzsche o más recientemente B. Willians. Se hace, por el contrario, una detallada exposición de los muy probables males de la inmortalidad tomada a secas. De entrada, llama la atención que pocas veces, salvo excepciones, se haya hablado del mito del paraíso. Pero vayamos a lo que me parece más importante respecto a esta nueva religión. Por un lado, es esclarecedor el enfoque de un supuesto ultramundo. Y por otro, causa estupor tanta ingenuidad. Y es que, visto positivamente, esta actitud daría coherencia a una nueva, novísima, teología natural. Porque si somos nosotros los dioses o semidioses, nada mejor que contar la historia completa. Nada mejor que recorrer con el mayor detalle posible esa vida a la que actualmente estamos sometidos y hablarnos con alguna precisión de «las postrimerías». Sin embargo, suena a cuento de hadas. O, mejor, a una pueril teología que se pone a hablar de lo que desconoce en absoluto. Sea como sea, empieza a despuntar una nueva religión. Y no conviene perderse si solo da tumbos o nos ilumina a los que entre tanta oscuridad caminamos.

Y una breve nota. Lo escrito debería inscribirse en una bioética renovada. La bioética se ha convertido en un nido de grillos, en refugio de

pecadores y almas bellas. Dos tendencias pueden, o darle la puntilla, o convertirla en una «maría». El legalismo que, o bien nos repite las leyes que van apareciendo y poco más, o las juzga moralmente, remite a una moral que debe justificarse con firmeza intelectual y no con tópicos. Y la reducción de la bioética a una parte clínica, importante sin duda, pero que se ha puesto el traje de cuatro principios que ni son tales, ni tienen por qué ser cuatro. Pero, eso sí, da para hablar y hablar de ellos cómo los nuevos hermeneutas destrozan los textos filosóficos a pedradas con las palabras. Lo que sucede es que esos llamados principios han servido para que algunos, no muy dotados, prosperen, y bastantes médicos escuchen lo que se les dice como si de maná se tratara. En el fondo, y para ser sincero, falta de ganas de estudiar.

Concluyo ya este trabajo. Reconozco que es posible que me haya dejado en el tintero temas que para algunos lectores resulten importantes, por ejemplo, el par ética y animales. En este asunto, sobre el que algo he ido apuntando en algún capítulo, solo quiero decir que siempre me he mostrado partidario de incluirlos en la comunidad de sufrientes con nosotros, y que defiendo, de acuerdo con Darwin, la expansión del círculo de la compasión de manera que los alcance a ellos. Si lo conseguimos, estoy seguro de que ganaremos en humanidad.

Al afrontar este reto de decir una palabra sobre la ética del siglo XXI me ha movido únicamente el deseo de tratar de ayudar, aunque sea mínimamente, a desentrañar posibles respuestas ante las grandes encrucijadas en las que se sitúa la ética hoy. Dilemas serios para una ética que se enfrenta a este mundo nuestro tan caracterizado por un ritmo acelerado y constante de cambios y por la aparición de nuevas realidades inimaginables a las que debe esforzarse por dar contestación. Confío en que se pueda cumplir mi deseo.

---

[58] Para un conocimiento más extenso sobre la historia de la bioética: HERREROS , Benjamín y BANDRÉS , Fernando (eds.), *Historia ilustrada de la bioética* , Madrid, Además, 2015.

[59] El Informe Belmont. [En línea] http://www.bioeticayderecho.ub.edu/archivos/norm/InformeBelmont.pdf

[60] BEAUCHAMP , Tom L. y CHILDRESS , James F., *Principios de ética biomédica* , Edições Loyola, 2002.

[61] RAWLS , John, *Teoría de la justicia* , Fondo de cultura económica, 2012.

[62] Las etimologías las hace el enemigo, decía Agustín de Hipona, y Nietzsche se hacía eco de la dificultad cuando escribía que lo que tiene definición no tiene historia.

[63] Por ejemplo, se induce el sueño profundo con sobredosis de barbitúricos y luego se inyecta una droga que paralice, primero, los músculos hasta que cesa la respiración.

[64] A propósito de cifras. En Europa está a favor de la legalización casi el 80 %. En España no se está lejos de ese número. Por otro lado, el 65 % de los médicos españoles confiesa que algún tipo de eutanasia se le ha pedido alguna vez. Y el 45 % de los médicos opina que la ley debe cambiarse. Es verdad que las estadísticas varían, aunque no mucho, si proceden del CIS, la OCU o del BBVA.

[65] A Jorge León le desenchufaron la máquina que le ayudaba a respirar y antes le dieron, en un vaso y con una pajita, un líquido para evitar el sufrimiento.

[66] Entiéndase bien, a nadie se le pide que recurra a ella; «defensa» significa que en modo alguno ha de ser penada, aunque sí deba ser regulada.

[67] Que la reivindicación de la eutanasia vuelva continuamente a la escena tiene que ver, sin duda, con el avance, al menos teórico, de la idea de autonomía personal y de los Derechos Humanos. Y, por otro lado, con los desarrollos de la tecnología y su aplicación, en sanidad, a enfermos y ancianos.

[68] Es lo que los juristas llaman *mens rea.*

[69] Por eso la eutanasia podría llamarse, no menos, «muerte compartida».

[70] De ahí el nombre, por ejemplo, de asociaciones como Derecho a Morir Dignamente. Tiene ya más de treinta años y lo que se proponen, en el caso de la española, es modificar la ley evitando la clandestinidad.

[71] Concepto este sobre el que, afortunadamente, han vuelto algunos filósofos actuales y que sustituye a la vieja idea de sacralidad de la vida que —véase R. Dworkin— estaba teñida de la tradición religiosa.

[72] Esta idea la refleja bien el título de un escrito de los obispos españoles contra la eutanasia que se titula «En la vida y en la muerte somos del Señor».

[73] Esta es una sociedad secular, en donde el laicismo es la norma y no enfocamos los asuntos que competen a los miembros de la comunidad teocráticamente sino democráticamente.

[74] «Muerte por solidaridad», por cierto, es lo que llamaba el Comité Nacional de Bioética francés en su proyecto, no realizado, de legalización de la eutanasia. La ley francesa sobre el «Fin de la Vida», o Ley Leonetti, aprobada en 2005 y reformada en 2016, sólo autoriza la sedación profunda hasta la muerte.

[75] Claro que, si nos remitimos al argumento de autoridad de los filósofos, de Platón a los estoicos, y si no recuérdese a Suetonio o a Marco Aurelio, casi todos han estado a favor de la eutanasia; será con la llegada del cristianismo cuando la iglesia, y por las razones citadas, se oponga al suicidio y a la eutanasia.

[76] Es bueno distinguir entre los paliativos y la sedación. Los primeros se utilizan en los procesos avanzados e incurables mientras que la segunda, en procesos terminales. La sedación terminal está aceptada como algo habitual en todos los países europeos.

[77] No convendría pasar por alto al patólogo Kevorkian, aunque en este caso se trata de suicidio asistido. El patólogo norteamericano J. Kevorkian estuvo de moda en los años noventa. Aprovechando que la ayuda al suicidio no estaba penalizada en Michigan, ayudó a morir a cerca de veinte personas. Pronto se prohibió en el estado citado tal asistencia al suicidio, a pesar de lo cual Kevorkian continuó con su actividad desafiando al tribunal y acabó en la cárcel. Contra la difundida imagen del «Doctor Muerte» no estará de más citar estas palabras de A. Krauss: «Kevorkian descubrió la autonomía del ser humano y con esto incomodó a la moral religiosa. Enfrentó a la profesión médica por su silencio e inacción y se granjeó muchas críticas. Le embarró a la justicia algunas dicotomías: pena de muerte, sí; suicidio asistido, no. Le recordó a la modernidad y a la sociedad el abandono de ser enfermo».

[78] Manifiesto transhumanista. [En línea] https://transhumanismo.org/manifiesto-transhumanista/

[79] Sobre el Cyborg: SÁDABA , Igor. *Cyborg* , *Sueños y pesadillas de las tecnologías* , Barcelona: Península, 2009.

[80] HARAWAY , Donna Jeanne, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* , Valencia, Universidad, 1995.

[81] DIÉGUEZ , Antonio, *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* , Madrid, Herder Editorial, 2017.

[82] KITCHER , Philip, *Life After Faith: The Case for Secular Humanism* , Yale University Press, 2014.

# BIBLIOGRAFÍA


ÁLVAREZ CHILLIDA , Gonzalo, *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002* , Marcial Pons Historia, 2002.

ARANZADI , Juan, *El escudo de Arquíloco: sobre mesías, mártires y terroristas. El «nuevo Israel» americano y la restauración de Sión* , Madrid, A. Machado Libros, 2001.

BAKUNIN , M., «Socialismo sin Estado: Anarquismo», Marxist Internet Archive, 2001. [En línea] https://www.marxists.org/espanol/bakunin/socsinestado.htm

BEAUCHAMP , Tom L. y CHILDRESS , James F., *Principios de ética biomédica* , Edições Loyola, 2002.

BECK , Ulrich, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* , Barcelona, Paidós, 1998.

— *Libertad o capitalismo: conversaciones con Johannes Willms* , Barcelona, Paidós, 2002.

BOBBIO , Norberto, *Derecha e izquierda* , Madrid, Taurus, 1998.

BUENO , Gustavo, «El reino de la Cultura y el reino de la Gracia», en *El Basilisco* , 2.ª época, n.º 7, 1991, pp. 53-56. [En línea] http://www.filosofia.org/rev/bas/bas20706.htm

CHOMSKY , Noam, *Sobre la responsabilidad de los intelectuales* , Barcelona, Ariel, 1974.

DAWKINS , Richard, *El espejismo de Dios* , Madrid, Espasa Calpe, 2007.

— *El gen egoísta* , Barcelona, Salvat, 2002.

— *El fenotipo extendido* , Madrid, Capitán Swing, 2017.

DIÉGUEZ , Antonio, *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* , Madrid, Herder Editorial, 2017.

FRAIJÓ , Manuel, «De la sobriedad ética a la esperanza religiosa», *Isegoría* , 1994, n.º 10, pp. 65-84.

FUKUYAMA , Francis, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica* , Ed. B, 2003.
— *El fin de la historia y el último hombre* , Barcelona: Planeta-De Agostini, 1995.
— *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica* , Madrid, Zeta, 2008.
GIDDENS , Anthony, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales* , Madrid, Cátedra, 2000.
GILLIGAN , Carol, *In a Different Voice* , Harvard, University Press, 1993.
HARAWAY , Donna Jeanne, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* , Valencia, Universidad, 1995.
HERREROS , Benjamín y BANDRÉS , Fernando (eds.), *Historia ilustrada de la bioética* , Madrid, Además, 2015.
HERZL , Theodor, *El Estado judío* , Independently Published, 2017.
IRIGARAY , Luce, *Espéculo de la otra mujer* , Madrid, Akal, 2007.
KANT , Immanuel, *La paz perpetua* , Madrid, Tecnos, 2013.
KITCHER , Philip, *Life After Faith: The Case for Secular Humanism* , Yale University Press, 2014.
MAQUIAVELO , Nicolás, *El príncipe* , Barcelona, Espasa, 2012.
MOSTERÍN , Jesús, *Filosofía de la cultura* , Madrid, Alianza,1993.
— «La incorrecta descripción de lo que somos», en *Thémata* , n.º 39, 2007.
— «Herencia genética y transmisión cultural», en *Revista Evolución* , vol. 7, 2012, pp. 71 y ss.
PIGNARRE , Philippe y AGOFF , Irene, *El gran secreto de la industria farmacéutica* , Barcelona, Gedisa, 2005.
PLATÓN , *Eutifrón o de la santidad* . [En línea] http://www.filosofia.org/cla/pla/azc01009.htm
RAWLS, John, *Teoría de la justicia* , Fondo de Cultura Económica, 2012.
RIFKIN , Jeremy, *La era del acceso: la revolución de la nueva economía* , Barcelona, Paidós, 2000.
SÁDABA , Igor, *Cyborg* , *sueños y pesadillas de las tecnologías* , Barcelona, Península, 2009.
SEN , Amartya K., *Nueva economía del bienestar* , Valencia, Universidad, 1995.
— *Nuevo examen de la desigualdad* , Madrid, Alianza Editorial, 1995.

— *Bienestar, justicia y mercado* , Madrid, Paidós Ibérica, 1997.
— *Sobre ética y economía* , Madrid, Alianza Editorial, 2003.
— *Nuevo examen de la desigualdad* , Madrid, Alianza Editorial, 2004.
SOLER GIL , Francisco José, «Relevancia de los experimentos de Benjamin Libet y de John-Dylan Haynes para el debate en torno a la libertad humana en los procesos de decisión», en *Thémata. Revista de Filosofía* , 2009, n.º 41.
SMITH , Adam, *La riqueza de las naciones (1776)* , Madrid, Alianza, 2011.
— *Teoría de los sentimientos morales* , Fondo de Cultura Económica, 2004.
TYLOR , Edward, *Cultura primitiva* , Madrid, Ayuso, 1981.
VV.AA., Manifiesto transhumanista. [En línea] https://transhumanismo.org/manifiesto-transhumanista/
WEININGER , Otto, *Sexo y carácter* , Losada, 2004.

Diseño de cubierta:
Joss Marino

Foto fondo de cubierta:
*Annie Spratt on Unsplash*

Edición en formato digital: 2020

© JAVIER SÁDABA , 2020
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S.A.), 2020
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
info@tecno.es

ISBN ebook: 978-84-309-7947-9

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.
Conversión a formato digital: REGA